

Istituto Italiano di Scienze Umane



Università degli Studi di Napoli Federico II



**Dottorato di ricerca in Filosofia Moderna e Contemporanea
Indirizzo in Filosofia e teoria delle scienze umane
XX ciclo**

TESI DI DOTTORATO

**Libertà mondo storia.
Strutture teleologiche della filosofia di Kant.**

Coordinatore del Dottorato di Ricerca

Chiar. mo Prof. Giuseppe Cantillo

Candidato

Dott. Luigi Imperato

Indice

Elenco delle abbreviazioni	5
Introduzione	9
Parte I	15
I problemi della morale kantiana e il punto di vista teleologico	15
Capitolo I.....	16
La morale kantiana come morale della volontà	16
1. Introduzione.....	16
2. La ragione come facoltà dei fini	16
3. Volontà e massime. La costruzione di un mondo della libertà.....	22
3. 1. La volontà come facoltà teleologica e misura assoluta dell'azione	23
3. 2. La massima come elemento di raccordo tra teleologia soggettiva e teleologia morale	33
Capitolo II.....	38
Legge morale e imperativo categorico.....	38
1. Sul concetto di legge in generale	38
2. Sul concetto di una legge morale in particolare.....	40
3. Forma logica degli imperativi. Imperativi ipotetici	42
4. Il senso di un'etica di carattere imperativo e il concetto di dovere.....	47
5. Imperativo categorico e intersoggettività.....	53
6. Struttura teleologica e 'contenuto' dell'imperativo categorico	60
7. La seconda formula dell'imperativo categorico e l'umanità come fine assoluto	76
Capitolo III.....	79
La terza formula dell'imperativo categorico e il regno dei fini	80
1. La terza formula dell'imperativo categorico ed il senso di una sistematica morale	80
2. Il regno dei fini: semantica dei concetti costitutivi.....	86
3. Regno dei fini e fini privati.....	89
4. Regno dei fini come compito infinito dell'edificazione di una comunità di persone	94
5. Ulteriorità e regno dei fini: «membri legislatori», «capo» e questione della possibile unità di regno morale e regno naturale	101

Capitolo IV	112
Il pensiero trascendentale della libertà.....	113
1. Introduzione al problema della libertà all'interno della filosofia critica	113
2. Libertà, mondo, azione: il punto di vista teoretico sul problema di una causalità libera.	113
3. Libertà, carattere, mondo intelligibile	124
4. La causalità libera e la sua legge: il punto di vista pratico sulla libertà.....	129
5. Libertà negativa e libertà positiva negli inediti degli anni Settanta e negli scritti degli anni Ottanta	134
6. La distinzione tra volontà e arbitrio	140
7. Il problema dell'autodeterminazione morale nella <i>Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>	142
8. Il rapporto tra volontà e arbitrio nella <i>Metaphysik der Sitten</i>	151
9. Il tentativo di dedurre il concetto di libertà nella <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>	154
10. La legge morale come chiave di interpretazione della libertà umana e della praticità della ragione.....	161
10. 1. La dottrina del fatto della ragione e il suo procedimento argomentativo.	161
10. 2. Il fatto della ragione e l'originarietà della libertà	163
10. 3. Fatto della ragione: trascendenza e immanenza della legge	169
Parte II	172
Teleologia, filosofia, storia	172
Capitolo I.....	172
La filosofia come teleologia della ragione umana.....	173
1. Introduzione.....	173
2. Le note essenziali del concetto di sistema: completezza, idea, fine	174
3. Costitutività e regolatività del concetto di sistema. Sistematically e storicità del sapere.....	176
4. Filosofia e storia della filosofia.....	187
5. Limiti e confini: questione sistematica, inesauribilità dell'esperienza e filosofia come compito.....	190
6. Il sistema come «teleologia rationis humanae».....	199
7. Teleologia della ragione, determinazione dell'orizzonte e conoscenza del mondo.....	204
8. La libertà come «chiave di volta del sistema»	211
Capitolo II.....	220
Teleologia, caratteristiche della <i>Menschengattung</i> e storia.....	220

1. La filosofia critica e il problema della storia	220
2. Il genere umano e le sue caratteristiche distintive	227
2.1. Le caratteristiche naturali del genere umano	227
2.2. La costruzione del soggetto umano tramite l'educazione.....	230
2.3 Le caratteristiche antropologiche del genere umano	234
3. La costruzione del soggetto umano nella storia.	240
3.1 La posizione dell' <i>Idee</i> . La questione dell' antagonismo ed il problema del male.	240
3.2. Il punto di vista della <i>Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte</i>	250
4. La destinazione dell'uomo	254
Capitolo III.....	265
Teleologia critica e filosofia della storia.....	266
1. La fondazione trascendentale della teleologia.....	266
2. La teleologia critica come epistemologia del contingente e la sua applicabilità alla storia.	271
3. La teleologia come <i>Denkungsart</i> trasversale alla natura e alla libertà.	277
4. La teleologia tra natura e libertà: cultura e morale nella <i>Critica del Giudizio</i>	281
5. Finalità, libertà, ulteriorità.....	287
6. Gli scritti di filosofia della storia degli anni Novanta	291
6.1. <i>Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi</i> : il primato della teoria.	292
6.2 <i>Per la pace perpetua</i> : conoscenza analogica e fondazione pratica della finalità.	296
6.3. <i>Il conflitto delle facoltà</i> (seconda sezione): il progresso in atto.	308
7. La libertà come scopo finale della storia.....	316
7.1. Il diritto come istituzione della libertà esterna.	316
7.2. La realizzazione della prospettiva morale come scopo finale della storia.	320
Bibliografia	331

Elenco delle abbreviazioni:

a) Fonti:

KGS = *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bände. I-XXIX, Reimer (poi: De Gruyter), Berlin 1902 e sgg.

Dissertatio = *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), hrsg. Von E. Adickes, in KGS, II, pagg. 385 – 420.

Moscatis = *Recension von Moscatis Schrift* (1771), hrsg. Von K. Lasswitz, in KGS, II, pagg. 421 – 426.

Racen = *Von der Verschiedenen Racen des Menschen* (1775), hrsg. Von M. Frischeisen-Köhler, in KGS, II, pagg. 427 – 444.

KrV = *Kritik der reinen Vernunft*, zweite Auflage (1787), hrsg. von B. Erdmann, in KGS, III.

KrV 1781 = *Kritik der reinen Vernunft*, erste Auflage (1781), hrsg. Von B. Erdmann, in KGS, IV, pagg. 1 – 252.

Prolegomena = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), hrsg. von B. Erdmann, in KGS, IV, pagg. 253 – 384.

GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), hrsg. von P. Menzer, in KGS, IV, pagg. 385 – 464.

MAN = *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), hrsg. von A. Höfler, in KGS, IV, pagg. 465 – 566.

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), hrsg. von P. Natorp, in KGS, V, pagg. 3 – 163.

KU = *Kritik der Urteilskraft* (1790), hrsg. von W. Windelband, in KGS, V, pagg. 167 – 485.

RiG = *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), hrsg. von G. Wobbermin, in KGS, VI, pagg. 1 – 202.

MS = *Metaphysik der Sitten* (1797), hrsg. von P. Natorp, in KGS VI, pagg. 203 – 494.

SF = *Der Streit der Fakultäten* (1798), hrsg. von K. Vorländer, in KGS, VII, pagg. 1 – 116.

ApH = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), hrsg. von O. Külpe, in KGS, VII, pagg. 117 – 134.

IaG = *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 15 – 32.

WiA = *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 33 – 42.

Recension = *Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2.* (1785), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 43 – 66.

MAM = *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 107 – 124.

SDO = *Was heißt: Sich im Denken Orientieren* (1786), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 131 – 148.

TP = *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 157 – 184.

Theodicee = *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 253 – 272.

UdG = *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sei, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 273 – 314.

EaD = *Das Ende aller Dinge* (1794), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 325 – 340.

ZeF = *Zum ewigen Frieden* (1795), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 341 – 386.

LJ = *Logik* (1800), hrsg. von M. Heinze, in KGS, IX, pagg. 1 – 150.

PG = *Physische Geografie* (1802), hrsg. von P. Gedan, in KGS, IX, pagg. 151 – 436.

Ped = *Pädagogik* (1803), hrsg. von P. Natorp, in KGS, IX, 437 – 500.

R = *Reflexionen*, hrsg. von E. Adickes und F. Berger, in KGS, XIV – XIX.

Bemerkungen = *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XX, pagg. 1 – 192.

EE = *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XX, 193 – 251.

Fortschritte = *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XX, pagg. 253 – 351.

Opus = *Opus postumum*, hrsg. von A. Buchenau und G. Lehmann, in KGS, XXI – XXII.

WL = *Wiener Logik*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XXIV, pagg. 790 – 940.

Anth. Collins = *Anthropologie Collins*, hrsg. von R. Brandt und W. Stark, in KGS, XXV, pagg. 5 – 238.

Friedländer = *Anthropologie Friedländer*, hrsg. von R. Brandt und W. Stark, in KGS, XXV, pagg. 465 – 728.

Pillau = *Anthropologie Pillau*, hrsg. von R. Brandt und W. Stark, in KGS, XXV, pagg. 729 – 847.

MK = *Menschenkunde*, hrsg. von R. Brandt und W. Stark, in KGS, XXV, pagg. 857 – 1203.

Anth. Mrongovius = *Anthropologie Mrongovius*, hrsg. von R. Brandt und W. Stark, in KGS, XXV, pagg. 1205 – 1429.

MPhil Collins = *Moralphilosophie Collins*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XXVII, pagg. 237 – 473.

Vigilantius = *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XXVII, , pagg. 475 – 732.

Mrongovius = *Moral Mrongovius*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XXVII, pagg. 1395 – 1581.

Pölitiz = *Philosophische Religionslehre Pölitiz*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XXVIII, pagg. 989 – 1126.

Enz = *Philosophische Enzyklopädie*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XXIX, pagg. 5 – 45.

b) traduzioni italiane

Annotazioni = *Annotazioni alle osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di M. T. Catena, Guida, Napoli 2002.

AP = *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. di P. Chiodi, introduzione di A. Bosi, TEA, Milano 1995.

CG = *Critica del Giudizio*, trad. it. di Alfredo Gargiulo, riveduta da Valerio Verra, introduzione di Paolo D'Angelo, Laterza, Roma - Bari 1997.

CRP = *Critica della ragione pura*, trad. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2001³.

CRPr = *Critica della ragione pratica*, trad. it. di F. Capra, rivista da E. Garin, introduzione di S. Landucci, Laterza, Roma - Bari 2006⁵.

Enc = *Enciclopedia filosofica*, a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003.

FMC = *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma - Bari 1997.

Intr = *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, introduzione di L. Anceschi, trad. it. di P. Manganaro, Laterza, Roma - Bari 1984.

L = *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma - Bari 1984.

LE = *Lezioni di etica*, a cura di A. Guerra, Laterza, Roma - Bari 2004³.

LFR = *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di C. Esposito, Bibliopolis, Napoli 1988.

LV = *Logica di Vienna*, traduzione e introduzione di B. Bianco, Franco Angeli, Milano 2000.

MC = *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, revisione della traduzione introduzione di N. Merker, Laterza, Roma - Bari 1998⁵.

Mondo = *Forma e principio del mondo sensibile e intelligibile*, a cura di A. La macchia, Rusconi, Milano 1995.

OP = *Opus postumum*, a cura e con introduzione di V. Mathieu, Laterza, Roma - Bari 2004².

Prol = *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. it. di P. Carabellese, rivista da R. Assunto, intr. di R. Assunto, Laterza, Roma - Bari 1995⁶.

Rel = *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, riveduta e con introduzione di M. M. Olivetti, Laterza, Roma - Bari 1995⁴.

SC = *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma - Bari 1991.

SFR = *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 2004.

SPD = *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma - Bari 2004⁵.

Avvertenza

Per le citazioni dei testi kantiani, esse si trovano non in nota, ma nel corpo del testo, tra parentesi tonde; il criterio adottato è il seguente: dapprima la sigla dell'opera, poi l'indicazione, in numeri romani, del volume dell'edizione dell'accademia dove l'opera si trova, indi il numero di pagina in cifre arabe; segue infine la sigla della traduzione italiana, ove ve ne sia una, e il numero di pagina, in cifre arabe. Per esempio, *KrV* , III, 524; *CRP*, 788 sta ad indicare: *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte*

Schriften, vol. III, pag. 524; trad. it. *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2001³, pag. 788. Ove non vi sia indicazione di traduzioni italiane, la traduzione è mia; le relativamente rare modifiche apportate alle traduzioni italiane utilizzate sono sempre segnalate.

Introduzione

Interrogare il filosofare kantiano a partire dal punto di vista teleologico significa situarsi nel punto nevralgico del pensiero critico. Questa affermazione trova la sua giustificazione nel fatto che la teleologia ha tanto implicazioni teoretiche quanto implicazioni pratiche. Ma non solo: a partire dalla terza *Critica*, ossia nella fase matura, al limitare di quella tarda, della sua speculazione, Kant definirà la teleologia come una forma intermedia tra filosofia teoretica e filosofia pratica, in grado di garantire il passaggio dall'una all'altra, permettendo con ciò di pensare la 'permeabilità' di due mondi, quello meccanicistico della natura e quello soprasensibile della libertà, che apparivano, dopo le prime due *Critiche*, completamente separati ed irrelati tra loro. «Con ciò – afferma il filosofo nella *Vorrede* alla *Critica del Giudizio* – io termino dunque la mia intera impresa critica» (*KU*, V, 170; *CG*, 9, trad. modificata). Kant terminò realmente il suo intero *Geschäft* critico dopo il 1790. Ma non era la prima volta che pensava d'averlo terminato. Già dopo la prima *Critica*, egli riteneva d'aver sostanzialmente risolto i problemi della speculazione, e il progetto di una critica dell'uso pratico della ragione pura non era all'orizzonte. Eppure, dopo il 1781, Kant non solo scrisse una seconda *Critica*, ma già prima d'aver pubblicato quest'opera cominciò ad adoperarsi per preparare i materiali per una nuova *Critica*.

Il fatto che Kant non si sia potuto ritenere soddisfatto del suo lavoro di fondazione critica del sapere fino alla stesura della terza *Critica* non può essere certo casuale. Eppure – che cosa poteva mancare all'edificio della filosofia critica, che al filosofo doveva senza dubbio apparire sistematicamente coerente? E perché solo una teleologia poteva completare l'impresa critica? Per comprenderlo, occorre rivolgere il pensiero ad alcuni aspetti delle dottrine contenute nelle prime due *Critiche*.

Kant aveva precisato, nella prima *Critica*, che il concetto di natura al quale egli si riferiva nelle sue indagini era quello di una natura in generale, ossia un concetto di natura soltanto formale. Tuttavia, egli aveva palesato, in questa stessa opera, e precisamente nelle due appendici alla *Dialettica trascendentale*, che non gli era affatto indifferente l'esigenza di pensare in maniera sistematica non solo la natura *formaliter spectata*, ma anche la *natura materialiter spectata*, ossia la natura che conosciamo effettivamente. La natura *materialiter spectata* poteva essere interpretata sistematicamente non grazie ai principî dell'intelletto, ma grazie ai principî della ragione, che danno vita al concetto di una finalità della natura, ossia di un intero che precede e determina la disposizione delle parti. Tuttavia, quello di una finalità della natura non poteva essere un concetto costitutivo della nostra conoscenza, perché noi non abbiamo alcun riscontro empirico della presenza effettiva di fini nella natura, ma solo un utile strumento regolativo. Kant non si era però ulteriormente chiesto come pensare questa regolatività della finalità naturale, e non aveva fatto della teleologia un campo di ricerca autonomo per la filosofia trascendentale.

Quello della natura non è poi l'unico campo concettuale di riferimento della teleologia. Kant aveva, nella seconda *Critica*, elaborato anche una teleologia morale. Una tale teleologia non si fondava sull'esperienza, caratterizzata dalle leggi meccaniche della natura; tuttavia, essa doveva in certo qual modo rivolgersi all'esperienza, perché l'azione morale non può che svolgersi nella natura e nell'esperienza stessa. L'azione libera sembra richiederci allora non solo una compatibilità negativa tra sensibile e soprasensibile, bensì pone anche il problema di una possibile relazione tra i 'due mondi'.

Ecco cosa allora mancava al sistema kantiano: da un lato, un principio specifico ed autonomo che consentisse di interpretare la natura in maniera teleologica; dall'altro, la possibilità di interpretare l'esperienza e la natura, dove l'azione morale si deve svolgere, come qualche cosa di non totalmente estraneo alla causalità secondo libertà e alla teleologia morale che ne deriva.

Proviamo a concentrarci su questo ultimo punto. Come si può pretendere di affermare che la morale kantiana costituisca una teleologia, se Kant ha più volte negato che qualunque fine possa stare a fondamento della legge? Questa presa di posizione di Kant non deve trarre in inganno. Infatti, se la morale kantiana si basa sulla volontà, e se la volontà è la facoltà dei fini, allora la legge morale non è altro che la proiezione di un tutto teleologico, sul quale si devono fondare le massime soggettive dell'agire. Se è la legge, quale intero teleologico e principio oggettivo dell'agire, che deve determinare le massime, quali principî di una teleologia soggettiva, anche qui allora si ha quel movimento concettuale tipico della teleologia, secondo il quale il tutto precede e fonda le parti. Quel che la teleologia morale si sforza di pensare, dunque, è il concetto di una totalità, di un mondo orientato in senso morale. Il concetto di legge morale contiene perciò già in sé il concetto di 'mondo'. Ciò risulta evidente, ove si pensi che Kant, quando mette a punto il 'test' per provare se il principio che anima la massima del nostro agire possa essere elevato a principio di una legislazione universale, chiede di pensare se, in base a questo stesso principio, una natura sia possibile. Ora una tale domanda equivale a chiedersi se il principio della nostra massima potrebbe essere adatto alla fondazione di un mondo di fini morali, di un mondo teleologicamente orientato. Se dovessimo progettare un mondo – così si potrebbe porre la domanda – potremmo farlo sulla base del principio del nostro agire?

La cifra della legge morale kantiana è costituita allora dal concetto di un 'mondo morale'. Ciò a cui mira la moralità è la connessione sistematica di un molteplice sotto massime morali. Scrive il filosofo: «Un mondo conforme a tutte le leggi morali [...] io lo chiamo mondo morale» (*KrV*, III, 524; *CRP*, 788). Un tale mondo morale sarebbe il mondo intelligibile. Però questo mondo intelligibile noi non possiamo intuirlo e, conseguentemente, non possiamo conoscerlo: «L'idea di un mondo morale ha quindi una realtà oggettiva, non nel senso che si rivolga ad un oggetto di intuizione intelligibile [...] ma perché si riferisce al mondo dei sensi, inteso però come oggetto della ragione pura nel suo uso pratico, e come *corpus mysticum* degli esseri razionali in esso contenuti» (*KrV*, III, 525; *CRP*, 788). Un mondo morale va pensato come una connessione di tutti i fini, la quale può essere garantita solo da una suprema intelligenza: «Questa unità sistematica dei fini in questo mondo di intelligenze [...] porta inoltre inevitabilmente all'unità finalistica di tutte le cose, che formano questo grande tutto, secondo leggi universali della natura [...] e riunisce la ragione pratica con quella speculativa [...] [Questo ci] conduce [...] ad una teologia trascendentale, la quale assume l'ideale della suprema perfezione ontologica come un principio dell'unità sistematica» (*KrV*, III, 529; *CRP*, 793 – 794). Questo concetto di un 'mondo morale' si ritradurrà, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, in quello di un regno dei fini, ossia di un'unione sistematica degli esseri razionali e della totalità dei loro fini sotto leggi morali. L'espressione 'regno dei fini' equivale a quella di 'mondo dei fini', dal momento che per 'regno' si intende, allo stesso modo che per 'mondo', una totalità sistematica. Il mondo dei fini è un mondo 'organizzato' dalla legge morale, perché la legge morale è ciò che deve sistematizzare tutti i possibili fini di tutte le possibili volontà.

È solo in virtù della teleologia che le è sottesa, dunque, che la morale kantiana non è uno sterile interrogarsi su questioni formali, che niente avrebbero a che fare con la vita morale concreta. Ed è perché è stata scambiata per una morale formale in questo senso deteriore, che si è creduto di poter contrapporre alla morale kantiana una tipica morale teleologica quale quella aristotelica, tanto più ricca di contenuti. In un equivoco di questo genere è incorso – per fare un esempio tra i tanti possibili – un filosofo morale contemporaneo quale Alasdair MacIntyre, il quale, dando una lettura semplificata della teoria etica kantiana, può affermare che proprio l'esclusione di ogni momento teleologico doveva condurre i ragionamenti di Kant a delle evidenti assurdità in campo morale, al punto che «è assai facile vedere che molte massime immorali e futilmente amorali sono sancite all'esame di Kant in modo quasi altrettanto convincente (e in qualche caso anche più convincente) delle massime morali che Kant aspira ad appoggiare», talché massime quali 'nell'intero corso della tua vita mantieni tutte le promesse salvo una', 'mangia sempre cozze nei lunedì di marzo', e simili, «passerebbero tutte l'esame di Kant, perché possono essere coerentemente universalizzate»¹. Ora, non solo è facile vedere che qui si nasconde, dal punto di vista esegetico, una interpretazione assai tendenziosa e al limite della superficialità del procedimento kantiano di universalizzazione delle massime, ma, per di più, è falso l'assunto di partenza secondo cui in Kant non si riscontrerebbe alcuna portata teleologica del discorso morale. In realtà, nella morale kantiana si dà una teleologia, sebbene una teleologia assai diversa da quella aristotelica. Si tratta infatti nel caso di Kant di una teleologia che non è *presupposta*, ma *prodotta* dalla morale. La morale non *si basa* su un fine, ma *produce* un fine. Se dovesse basarsi su un fine, allora essa sarebbe inevitabilmente condizionata, e non potrebbe soddisfare il requisito di doversi basare su imperativi categorici, che non hanno altra condizione fuori di sé. Ma la morale kantiana evita questa inconseguenza, perché essa prende in considerazione la totalità dei fini di tutte le possibili volontà, e, verificando la compatibilità dei fini soggettivi con una tale totalità di scopi, produce il fine che un'azione deve proporsi, per potersi dire morale.

Il mondo morale, quale 'contenuto' dell'imperativo categorico, non è tuttavia, come dicevo, un mondo che si dia nell'esperienza e nella percezione. Questo ordine di fini non è *dato*, ma deve essere *realizzato*; e lo deve in virtù della libertà di coloro i quali sono sottoposti alla legge morale. Questo giustifica il motivo per il quale, secondo Kant, devono darsi due concetti di libertà, uno negativo ed uno positivo. Il concetto negativo di libertà è l'indipendenza da tutte le cause che possano determinare il volere; quello positivo è identico alla legge morale. Ora, il concetto negativo di libertà è quello che, ai nostri occhi, appare più ovvio. Ma Kant enuclea, accanto a quest'ultimo, anche un concetto positivo di libertà, perché la causalità libera, nel suo determinarsi, deve dar luogo ad una relazione che riguardi tutte le possibili causalità libere. Ciò vuol dire che la libertà deve conoscere sia un momento di indipendenza che un momento di 'dono'. Il momento dell'indipendenza è fondamentale, perché altrimenti l'azione morale non potrebbe avere alcun valore, dato che il motivo determinante di essa non starebbe in chi quell'azione compie, ma nella causa esterna che l'ha predeterminata. Ma anche il momento del 'dono', ossia il

¹ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, riveduta e con introduzione di M. D'Avenia, Armando, Roma 2007, pag. 79.

momento relazionale, della libertà, è fondamentale, perché la libertà deve cercare di dar luogo ad un ordine che sia per essa consono.

Ma da dove si origina la libertà? Com'è possibile pensare ad una causalità assolutamente incondizionata? Empiricamente, certo, è impossibile pensare una causalità assolutamente incondizionata come quella libera. Ma per Kant, è impossibile salvare il concetto di libertà, se ci si rivolge soltanto all'esperienza. Per potere pensare una causalità incondizionata, bisogna poter pensare anche ad un mondo soprasensibile, non sottoposto al cambiamento, che stia a fondamento di quello sensibile, dove invece l'azione libera deve esplicarsi. Per questo, il pensiero della libertà reca in sé un momento di ulteriorità; una ulteriorità invero inoggettivabile dal punto di vista teoretico, ma con cui in qualche modo abbiamo a che fare, quando pensiamo al concetto di un mondo morale. In ogni caso, dal momento che il mondo morale non è dato intuitivamente, e dal momento che è nostro dovere dar luogo, nel mondo sensibile, ad un ordine quale ci viene comandato dalla legge morale, è chiaro che la legge morale stessa apre immediatamente la nostra cura per il mondo. La morale kantiana, perciò, tematizzando, tramite la teleologia, il legame tra uomo e mondo, non rimane ancorata ad un livello esclusivamente individuale, ma si collega anche a questioni di filosofia politica e filosofia della storia.

Come intendere, tuttavia, questo legame tra uomo e mondo? Dove coglierne la genesi? In nient'altro che nella struttura stessa della ragione. La ragione è infatti aperta al mondo, al punto che alla filosofia non basta essere un sapere scolastico, caratterizzato soltanto da principî che ne garantiscano la scientificità (ciò che pure è indispensabile), ma deve essere anche un sapere cosmico. La filosofia è una *teleologia rationis humanae*, perché i suoi problemi non riguardano, semplicemente, dispute di dotti, ma l'universale *interesse* della ragione, sicché la filosofia vive soltanto se si rivela idonea ad interpretare i problemi che sorgono nel nostro rapporto con il mondo. La filosofia si pone dunque come compito: come compito di elaborare un sistema che sia in grado di tematizzare la nostra condizione mondana, grazie agli strumenti offerti dai principî teoretici e dai principî pratici. Questo compito, però, non è semplicemente esauribile. La sistematica kantiana viene infatti a caratterizzarsi come una sistematica aperta, che non può mai esaurire in se stessa l'oggetto del sapere. La nostra natura finita, infatti, non ci permette di ricondurre la totalità degli oggetti del sapere alle nostre strutture conoscitive, anche se il concetto di sistema sembrerebbe mirare proprio a ciò. Ma è proprio questa tensione tra l'esigenza di conoscere la totalità delle strutture del reale e l'impossibilità di esaurire questo compito che costituisce l'apertura del sapere alla storicità e giunge a caratterizzare il sistema, per l'appunto, come un perenne compito, come qualcosa che deve sempre essere messa in atto.

Questa situazione di tensione tra esigenza di compimento ed inesauribilità del compito, che caratterizza la vita della ragione, è propria anche della condizione dell'uomo nella storia quale essere razionale perfettibile. L'uomo vive nella storia in una condizione di esposizione, poiché non è né un essere perfettamente razionale, né è guidato, come gli animali, dall'istinto. Egli deve costruire da sé le sue condizioni di esistenza, tramite la cultura, che deve liberamente sviluppare a partire dalla sue disposizioni naturali. Ma all'uomo la ragione pone anche un altro compito: quello di realizzare un mondo della libertà, con l'istituzione di uno stato giuridico, che garantisca libertà e leggi, tanto all'interno dei singoli stati quanto nei rapporti internazionali. Comprendere in che modo sia possibile questo libero sviluppo delle

disposizioni naturali e come possa essere realizzato lo scopo finale dell'umanità, è il problema della filosofia della storia.

Come dare una interpretazione filosofica del problema della storia? A parere di Kant, la storia deve essere pensata come una totalità organizzata secondo fini. Come l'esperienza è un molteplice che per essere compreso deve essere riportato sotto principî, e deve quindi essere pensato in maniera teleologica, allo stesso modo la storia deve essere pensata come un molteplice organizzato finalisticamente. In questo senso, la storia deve essere pensata come se le fosse sottesa una teleologia la cui artefice sia la natura. In effetti, questo è precisamente quanto Kant afferma nella sua prima grande opera di filosofia della storia, ossia *l'Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, uscita nel 1784. Il filosofo comprende bene che interpretare sistematicamente la storia potrebbe risultare quanto mai difficile, poiché essa non sembra procedere in maniera regolare; eppure, egli confida nel fatto che, considerata 'in grande', la storia possa mostrare che il suo corso non è casuale, ma deriva da leggi della natura, le quali dovrebbero, un giorno, condurre al raggiungimento dello scopo ultimo dell'umanità.

Ma questa impostazione kantiana, che nasce da un problema legittimo – ossia quello di immaginare che il molteplice della storia possa essere ricondotto ad unità – dà luogo ad una serie di problemi. Se l'uomo è un essere libero, in che senso la storia deve essere guidata da leggi teleologiche della natura? Come immaginare la coesistenza di libertà e natura? Kant tornerà in maniera inesausta su tutti questi temi nei suoi scritti di filosofia della storia successivi all'*Idee*. Il percorso che porterà ad una corretta definizione del problema di una teleologia storica sarà assai faticoso e travagliato. Nel lavoro di ridefinizione teorica della teleologia storica, grande parte avrà ovviamente la *Critica del Giudizio*, la quale chiarirà definitivamente che una natura può essere interpretata teleologicamente solo in senso regolativo, giammai in senso costitutivo. Ma la terza *Critica* è fondamentale per la filosofia della storia anche perché essa dà luogo ad una concettualità che costituisce il ponte di passaggio tra natura e morale. Tale ponte di passaggio tra natura e morale è uno strumento essenziale per la filosofia della storia, perché la vicenda storica si svolge nel mondo naturale, e dunque è sottoposta alle leggi della natura, e tuttavia essa non deve rimanere ancorata unicamente al livello della natura, perché deve aprire la prospettiva di un compimento morale della storia stessa. Ora, dal momento che è legittimo giudicare, regolativamente, la natura secondo un ordine finalistico, una tale natura può essere anche pensata come un regno dei fini, e quindi come idonea a ricevere i fini della moralità. Ma Kant chiarisce pure, in sede di *Dialettica* e di *Metodologia del Giudizio teleologico*, che, se si vuole pensare un fondamento della teleologia della natura, questo non può che risiedere nel sostrato soprasensibile di essa, dal quale deriva pure la libertà del nostro agire. Allora, noi comprendiamo che fondamento di ogni teleologia naturale non può che essere qualcosa che richiama la moralità; e, anche ove pensassimo che la natura possa condurci ad un fine, dobbiamo pensare che questo fine possa accordarsi con la nostra libertà.

Kant metterà a fuoco questo pensiero nei saggi di filosofia della storia degli anni Novanta. Attraverso vari passaggi, che toccano gli scritti *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (1793), *Per la pace perpetua* (1795), e la seconda sezione de *Il conflitto delle facoltà*, ossia *Riproposizione della questione: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), il filosofo giungerà man mano a mettere in chiaro che il progresso non può essere atteso solo e semplicemente da una *natura daedala rerum*, ma che deve prima di tutto fondarsi sulla libertà dell'uomo e

sulla sua disposizione morale, e che, se quest'ultima non può da sola garantire il raggiungimento dello scopo finale della storia, allora si può ricorrere al concetto di una provvidenza, che però non deve *guidare* il corso della storia, indipendentemente da quel che l'uomo farà (o anche *contrariamente* a quel che l'uomo farà, utilizzando il male per produrre il bene); piuttosto, la provvidenza *potrà supplire* alle inevitabili mancanze dell'uomo, *se* quest'ultimo *farà* ciò che *deve*, nella misura in cui gli sarà possibile. L'appello ad una provvidenza è legittimo, perché la legge morale apre la prospettiva di una ulteriorità, di un mondo soprasensibile di fini, in cui il concetto di provvidenza ha legittimamente cittadinanza. Questo appello alla provvidenza, poi, giunge a rendere compatibile la teleologia storica con la libertà dell'uomo, perché, in questa prospettiva, bisognerà prima operare in modo da migliorare la qualità morale del genere umano, per poter poi sperare in un soccorso divino. Un pensiero di questo genere non incorre nei difetti tipici della filosofia della storia, come per esempio quello di voler sovrapporre un'immagine semplicemente proiettata della storia al suo svolgimento reale, per poter ricondurre quest'ultimo entro certi schemi interpretativi. Né cerca rifugio in un fine oggettivo della storia, tale che non possa non realizzarsi, che gli uomini lo vogliano, oppure no. Sono questi difetti, sviscerati per esempio in un'opera, rimasta poi famosa, come *Significato e fine della storia* di Karl Löwith², che hanno reso la filosofia della storia poco confacente alla sensibilità odierna, specie dopo le terribili esperienze del XX secolo, che hanno messo radicalmente in dubbio che nella storia possa darsi un fine e che sia veramente possibile perseguirlo. È vero che anche Kant ha avuto talvolta cedimenti dogmatici nell'interpretazione della storia, ed è vero anche che i suoi scritti di filosofia della storia non sempre risultano ineccepibili dal punto di vista metodologico. Tuttavia, il pensiero maturo di Kant sulla storia, che si sviluppa a partire dalla terza *Critica*, è ben consapevole che l'interpretazione teleologica del mondo naturale – e, per estensione, di quello storico – ha valore esclusivamente regolativo; e sta di fatto che l'ultima parola detta dal filosofo in merito al problema della storia, contenuta ne *Il conflitto delle facoltà*, ci dice che il fine della storia può essere raggiunto dall'uomo solo se egli saprà far fruttare la sua disposizione morale. Ma ciò che rende infine diversa la filosofia della storia di Kant da altre filosofie della storia che agiscono sulla base di presupposti dogmatici, è che il pensiero della totalità non può giustificare, di per se stesso, il corso della storia; esso prepara soltanto il terreno alla considerazione morale della storia, che si basa sulla certezza che ciò che l'uomo *deve* fare, anche lo *può*. Ed è su questa base che si può poi aprire la fede morale in una provvidenza, che non deve giustificare il corso della storia, ma deve aprire alla speranza di un compimento possibile, ma mai semplicemente dato, della teleologia della ragione umana.

² K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, prefazione di P. Rossi, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2004.

Parte I

I problemi della morale kantiana e il punto di vista teleologico

Capitolo I

La morale kantiana come morale della volontà

1. Introduzione

Interpretare la morale kantiana in senso teleologico è impresa che sembra richiedere, fin dall'inizio, una giustificazione delle sue pretese. Sembra infatti intento a dir poco curioso quello di voler definire teleologica una morale che ha nel momento normativo il suo nucleo essenziale. In effetti, gli interpreti del pensiero kantiano hanno spesso messo in evidenza che, per il filosofo di Königsberg, il valore morale di un'azione non sta nel fine che con essa si intende perseguire, ma nel principio che la determina. A mio parere, tuttavia, ciò non basta a negare che nella morale di Kant si dia una base teleologica. Cercherò anzi di mostrare che la morale, intesa kantianamente, disegna un movimento teleologico complessivo. Ma in che senso è lecito dire questo? Che rapporti ci sono tra la dottrina dell'autonomia e della formalità dell'imperativo categorico, e quella del regno dei fini? E in che misura la libertà, il concetto fondamentale dell'etica kantiana, può innalzarsi alla prospettiva di un mondo di fini? Si cercherà, sulla base di queste domande, di costruire un percorso unitario all'interno della morale kantiana. Questo percorso cercherà di offrire l'immagine di una morale che, informata dallo spirito della libertà, si preoccupa di edificare un mondo che sia ad essa conforme.

2. La ragione come facoltà dei fini

Per dare una caratterizzazione precisa della morale intesa ciò tramite cui l'umanità prende in carico i suoi fini più propri, sarà opportuno in questa sede cercare di mostrare come la facoltà dalla cui legislazione dipende l'edificazione di una morale filosofica, la ragione, possa essere concepita come una facoltà dei fini. Per far questo, si dovrà cercare di aprire, se così può essere detto, un duplice sentiero: uno che proceda all'interno della filosofia morale, tenendo in relazione la ragione, quale facoltà legislatrice a priori, con la corrispondente facoltà dell'animo, ovvero con la facoltà (superiore) di desiderare; un altro, con cui si proverà a seguire, parallelamente, un percorso all'interno della filosofia teoretica. Obiettivo di entrambi questi percorsi sarà mostrare che, pur nella diversità delle funzioni che la ragione svolge nella filosofia teoretica e nella filosofia pratica, sia possibile rintracciare una sostanziale unità di questa facoltà nella diversità dei suoi usi. In questo senso, i percorsi 'paralleli' di questa esposizione si ricongiungeranno proprio nella propensione finalistica della ragione stessa.

Nella *Dialettica trascendentale* della prima *Critica*, Kant definisce la ragione come la «facoltà dei principî», ovvero come «la facoltà di inferire mediatamente», mentre, nell'*Analitica*, l'intelletto veniva definito la «facoltà delle regole», o anche la «facoltà dei concetti» (cfr. *KrV*, III, 237 – 238; *CRP*, 364 – 365). Concetti e principî hanno una caratteristica fondamentale in comune, e cioè il fatto di essere entrambi frutto della spontaneità dell'animo: nella produzione di entrambi, l'animo è infatti attivo, produce, per l'appunto, non passivo come quando intuisce. Inoltre, entrambi hanno la caratteristica di riunire e portare ad unità un molteplice che, senza di essi, risulterebbe inevitabilmente disperso. È tuttavia

il modo con cui il molteplice viene riunito dai concetti e dai principî ad esser differente: i concetti riuniscono un materiale sensibile, i principî riuniscono invece una molteplicità intellettuale, portano cioè ad ulteriore unità i concetti, già di per sé unificanti il diverso sensibile (cfr. *KrV*, III, 239; *CRP*, 366). Da ciò si comprende molto facilmente che i principî non potranno mai avere alcuna pretesa conoscitiva, perché essi si rivolgono a materiale concettuale, e non hanno alcun contatto con l'esperienza.

Ciò non vuol dire tuttavia che la ragione, essendo più lontana dell'intelletto dall'esperienza, non possa rivolgersi in alcun modo al particolare. Anzi, sotto un certo punto di vista, si potrebbe affermare che sia proprio la ragione ad esser più 'concreta' dell'intelletto, addirittura, sotto uno specifico e determinato punto di vista, più vicina di questo al particolare. Cerchiamo di capire perché, analizzando più da vicino le caratteristiche della ragione.

L'essenza più propria della ragione, nel suo uso logico-formale, sta nel voler conoscere «il particolare nell'universale, mediante concetti» (*KrV*, III, 238; *CRP*, 365). Certamente anche l'intelletto intende determinare il particolare a partire dall'universale; tuttavia, il modo in cui determinano intelletto e ragione sono fondamentalmente diversi. A questo riguardo, si prenda in considerazione l'attività logico-formale delle due facoltà, ponendo attenzione alla differenza che corre tra un *giudizio* (opera dell'intelletto) ed un sillogismo (frutto dell'attività della ragione). In un giudizio (categorico), si dirà semplicemente: «L'uomo è mortale»: qui si mettono dunque in relazione due classi, con l'operazione della inclusione di una classe, meno estesa, in un'altra. La ragione, invece, non si limita a questo, perché, come visto, essa non solo pensa il particolare sotto l'universale, ma vuole determinare il particolare ma vuole fornire una determinazione completa di tale particolare, e dunque si mette anche alla ricerca delle condizioni in cui il particolare sta sotto una regola. Il procedimento sillogistico ci chiarisce in che modo essa può far questo: «In ogni sillogismo, io penso anzitutto, mediante l'intelletto, una regola (*major*). In secondo luogo, io sussumo, mediante la capacità di giudizio, una conoscenza sotto la condizione della regola (*minor*). Infine, io determino la mia conoscenza mediante il predicato della regola (*conclusio*), e quindi la determino *a priori*, mediante la ragione» (*KrV*, III, 240; *CRP*, 367 – 368). Come si vede, la ragione non si limita ad enunciare la mera forma della regola, in generale; l'enucleazione della regola è infatti soltanto un primo passo: quello della premessa maggiore, come visto. Ma tale regola sussume sotto di sé un particolare, e, infine, lo determina secondo la regola universale.

Questo riguardo all'uso logico della ragione. L'uso logico però non è ancora l'uso puro, trascendentale della ragione. E tuttavia, come nell'*Analitica* la logica formale guidava le riflessioni della logica trascendentale, così avviene pure nella *Dialettica*. Sicché Kant assegna all'uso puro della ragione queste caratteristiche: 1) Come un sillogismo non si riferisce ad oggetti, ma a concetti e giudizi, allo stesso modo la ragione nel suo uso puro non si riferirà ad intuizioni, ma all'intelletto, per portare ad unità non un'esperienza possibile, ma lo stesso intelletto; 2) Come il sillogismo determina il particolare nell'universale, andando alla ricerca delle condizioni da sottomettere alla regola, così, nel suo uso puro, la ragione andrà sempre, a partire da una condizione data, alla ricerca della serie completa delle condizioni, che è l'incondizionato; 3) Questo procedimento, che pur pare così 'naturale' per la ragione, è tuttavia illegittimo. Infatti, quella del condizionato con la sua condizione è certamente una connessione analitica; tuttavia, è impossibile arrivare a stabilire analiticamente l'intera serie delle connessioni della condizione e del condizionato, e da ciò inferire che vi sia un incondizionato come condizione di tutte le condizioni,

perché l'esperienza, alla quale sola può applicarsi un tale tipo di connessione, non ci assicura mai che l'intera serie delle condizioni dipenda da un incondizionato; 4) Le proposizioni della ragione sono, per questo motivo, trascendenti, e non ci danno a conoscere oggetti, bensì 5) forniscono una regola semplicemente logica, che prescrive di avvicinarsi sempre di più alla completezza della serie delle condizioni (per tutto quanto detto, cfr. *KrV*, III, 241 – 244; *CRP*, 369 – 372).

Quest'ultima regola, di cercare la condizione per il condizionato, dà vita ad una serie di catene polisillogistiche, le quali o procedono nel verso delle condizioni (e allora avremo delle catene prosillogistiche) o nella serie del condizionato (e allora avremo una serie episillogistica). Alla ragione non interessa tanto proseguire nel verso del condizionato, quanto nel verso delle condizioni, perché «l'intelletto [...] fa da sé ogni passo all'ingiù, dalla condizione al condizionato», e dunque «la ragione ha soltanto bisogno di quella prima totalità, al fine di presupporre l'intera serie delle condizioni, e di fornire così *a priori* all'intelletto tale serie completa» (*KrV*, III, 259; *CRP*, 392). Procedendo nell'intera serie delle condizioni, e in parallelo con i sillogismi categorici, ipotetici e disgiuntivi, la ragione mette a punto tre idee trascendentali, quelle dell'anima, del mondo e di Dio (cfr. *KrV*, III, 257 – 259; *CRP*, 389 – 391).

Mettendo da parte, per ora, il problema delle idee trascendentali, cercherò di sviluppare un aspetto specifico di tutta la questione dell'utilizzo delle strutture della ragione, e cioè il fatto che quest'ultima possa fornire all'intelletto una regola, che non è però di carattere costitutivo, per il suo uso. Perché l'intelletto ha bisogno di essere guidato da una regola? Lo abbiamo visto: perché esso ha bisogno, in quanto produce regole, ha bisogno di una configurazione sistematica, che però non può darsi da sé, «ponendo così una certa unità collettiva come scopo dell'attività dell'intelletto, la quale altrimenti riguarda soltanto l'unità distributiva» (*KrV*, III, 427; *CRP*, 659).

In precedenza, s'era detto che la ragione, pur essendo più lontana dall'intelletto dall'esperienza, poteva però addirittura essere più 'concreta' di quest'ultima, più vicina al particolare. È a questo livello dell'argomentazione che possiamo comprendere ciò che in quel luogo si voleva dire. L'intelletto indaga il particolare empirico, ma fornisce solo dei principî formali, cioè dice soltanto a quali leggi deve obbedire il particolare, ma non si occupa del particolare in se stesso. È noto, infatti, che è un problema tipico della filosofia kantiana quello di dover colmare lo iato che si produce tra la conoscenza apriorico-formale dell'intelletto e le concrete conoscenze che, a partire da questi principî, devono originarsi: una difficoltà che costringerà il filosofo ad intraprendere una seria riflessione che culminerà con la *Critica del Giudizio*, prima, e con il progetto di un'opera che trattasse dello *Übergang* dai principî trascendentali alla fisica vera e propria, e che comunemente è denominata *Opus postumum*. La ragione, invece, non si accontenta semplicemente della regola, intesa formalmente, ma vuole per l'appunto pensare l'esperienza come sistema, mediante un uso ipotetico dei suoi principî. La tendenza della ragione a «sistematizzare» la rende «concreta», aperta al particolare, al «contenuto» della conoscenza. Senza la ragione, dunque, non vi sarebbe un uso coerente dell'intelletto, e senza questo «non vi sarebbe più un criterio sufficiente per la verità empirica» (*KrV*, III, 432; *CRP*, 665). Bisogna, a tal proposito, pensare a due luoghi chiave della *Dialettica*: al concetto di ideale trascendentale, cui s'è già accennato nel paragrafo precedente, col quale si avrebbe una determinazione a priori della totalità, e all'appendice alla *Dialettica* stessa, ove Kant

espone il possibile uso regolativo delle idee, con le tre leggi dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme (cfr. *KrV*, III, 426 – 442; *CRP*, 657 – 678)³.

Dell'*Appendice* non tratterò qui diffusamente; tuttavia, bisogna continuare ad approfondire l'aspetto fondamentale di tutta questa questione, quello riguardante il significato della proposizione secondo cui la ragione vuole determinare il particolare tramite l'universale. Compire questa operazione significa, precisamente, procedere in maniera finalistica. Infatti, noi «definiamo conforme al fine ciò la cui esistenza sembra presupporre una rappresentazione della cosa stessa» (*EE*, XX, 216; *Intr*, 92). Un procedimento secondo massime teleologiche è dunque quello che considera le cose stesse come derivate da una rappresentazione che le precede e le fonda. Come afferma Kant, «questa unità della ragione presuppone sempre un'idea, cioè quella riguardante la forma di un tutto della conoscenza, tutto che precede la conoscenza determinata delle parti, e contiene le condizioni, per determinare *a priori*, rispetto ad ogni parte, la sua posizione ed il suo rapporto con le altre parti» (*KrV*, III, 428; *CRP*, 660). Ed è proprio in questo modo che la ragione si rappresenta le cose: essa infatti, come abbondantemente visto, vuole determinare il particolare nell'universale, e comprendere le singole cose come facenti parte di un sistema, che dovrebbe fondare il particolare stesso⁴.

In relazione ad un tale procedimento, s'è detto in precedenza che una teoria finalistica si basa sul concetto di un tutto che *fa essere* le parti. Ora, proprio questo *far essere* le cose da parte di un tutto, di una rappresentazione, è il fine; ed è proprio questa la chiave che dovrà consentire il passaggio dalla ragione, così come essa è intesa in ambito teoretico, alla ragione, intesa come facoltà conoscitiva che determina la facoltà di desiderare. Cos'è infatti, secondo Kant, la facoltà di desiderare? Egli lo dice in una nota nella *Vorrede* della *Critica della ragion pratica*: «La vita è una facoltà, che un essere ha, di agire secondo le leggi della facoltà di desiderare. La *facoltà di desiderare* è la facoltà di quest'essere di essere mediante le sue rappresentazioni la causa della realtà degli oggetti di queste rappresentazioni» (*KpV*, V, 9; *CRPr*, 15; cfr. pure *KU*, V, 178, *CG*, 23 - 25). 'Essere mediante le proprie rappresentazioni causa della realtà degli oggetti di queste rappresentazioni': si trova in quest'espressione l'identica struttura concettuale che era sottesa all'elaborazione di un sistema dell'esperienza e di una teleologia naturale. Infatti, come una conoscenza finalistica di un oggetto è una conoscenza che sembra presupporre una rappresentazione della cosa stessa, così, anche qui, la facoltà di desiderare è la facoltà di essere causa della realtà degli oggetti della propria rappresentazione. Questo, del resto, sia nell'uno che nell'altro caso è facilmente spiegabile.

³ G. MORPURGO-TAGLIABUE, *La finalità in Kant e le scienze empiriche della natura*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 3, 1958, pagg. 305 – 318, sostiene che, mentre il problema dell'*Analitica* era un problema gnoseologico, il problema della *Dialettica* è squisitamente epistemologico, e si rivolge quindi direttamente alle scienze empiriche della natura. Egli non si riferisce, però, come qui è stato fatto, al procedere della ragione per giustificare questo fatto, bensì si rivolge direttamente, senza questa mediazione, al concetto di sistema e all'operazione logica della disgiunzione. Sempre sull'*Appendice*, si veda pure il saggio di J. HANEL, *Die Bedeutung der transzendentalen Reflexion im ersten Anhang zur Dialektik*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Bouvier, Bonn 1981 pagg. 534 – 548, il quale rivendica una certa qual costitutività dell'uso delle idee, in relazione alla loro funzionalità, consistente nel cercare le leggi supreme di unificazione dell'esperienza; della deduzione delle idee in relazione al concetto di trascendentale parla invece il saggio di S. MARCUCCI, *La deduzione «trascendentale» delle idee in Kant*, in «Studi kantiani», 18, 2005, pagg. 61 - 74.

⁴ Di un procedimento finalistico della ragione, che renderebbe i suoi compiti molto simili, se non identici a quelli della capacità di giudizio, parla P. MÜLLER, *Transzendente Kritik und moralische Teleologie. Eine Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Transformationen der Transzendentalphilosophie im Hinblick auf Kant*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1983, pagg. 322 – 346.

Che cos'è, infatti, un fine? Esso è qualche cosa che si assume come obiettivo, cioè qualche cosa che determina alla realizzazione di qualche altra cosa, posta appunto come oggetto dello scopo. Ma per promuovere una tale realizzazione, bisogna avere una rappresentazione di ciò che l'oggetto della realizzazione deve essere.

Ora, che la facoltà di desiderare, e quindi la volontà, sia una facoltà dei fini, è abbastanza scontato, e, credo, non è necessaria troppa fatica per dimostrarlo. Infatti, la volontà, essendo per l'appunto la facoltà del volere, è ciò che si propone realizzazioni e obiettivi; ma ogni obiettivo, lo si è visto, presuppone un progetto, dunque la posizione di un fine o scopo. Di qui sembra di poter affermare che sia del tutto giustificata la posizione kantiana, per la quale la facoltà di desiderare è la facoltà di essere causa degli oggetti in virtù delle proprie rappresentazioni.

Nel campo teoretico, invece, la situazione sembra essere un po' più complicata. In tal caso, infatti, ciò che conta non è la volontà, ovvero la facoltà di porre fini, in generale, bensì soltanto la facoltà di conoscere. Eppure, se ripensiamo a quanto si è detto sopra, anche in questo caso non sarà difficile individuare una soluzione. Si è già visto che nella ragione l'intero vuole determinare le parti (senza peraltro poterci riuscire, a livello costitutivo), come si potrebbe ritradurre l'enunciazione kantiana per la quale la ragione è la facoltà di determinare il particolare nell'universale. Fermiamoci a riflettere su tale struttura: intero – determinazione – parti: non la si troverà forse molto simile alla struttura della facoltà di desiderare: rappresentazioni degli oggetti – causa – realtà degli oggetti della propria rappresentazione? Infatti: la propria rappresentazione è la proiezione di un intero, in base al quale disporre gli eventi per orientarli al proprio fine; causa e determinazione possono considerarsi termini praticamente sinonimi, in quanto posizione di regole, in base a cui a qualcosa deve seguire qualcos'altro; e infine, la realtà degli oggetti della propria rappresentazione, raffigura le parti che si dispongono in relazione al tutto, in quanto si tratta proprio di quel tutto che si realizza tramite la disposizione delle parti.

Da tutto ciò si arguisce come la ragione, per sua propria e peculiare costituzione, possa essere definita una facoltà dei fini, in generale⁵. Essa non è infatti una facoltà dei fini solo in relazione alla facoltà di desiderare. È vero piuttosto il contrario: la ragione può essere legislativa nei confronti della facoltà di desiderare superiore (che nella *Moral Mrongovius* viene esplicitamente ritenuta qualcosa di identico al libero arbitrio: cfr. *Mrongovius*, XXVII, 1397) perché essa, da un punto di vista funzionale, è già una facoltà dei fini⁶. Se così non fosse, sarebbe allora incomprensibile che la ragione pura, di per se stessa,

⁵ Anche G. PRAUSS, *Intentionalität bei Kant*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten...*, cit., pagg. 763 – 771, ritiene che la facoltà conoscitiva, nella sua interezza (quindi sia in ambito pratico che in ambito teoretico), possa essere pensata in maniera finalistica, però sulla base di un ragionamento diverso da quello che ho condotto io. La facoltà conoscitiva è finalistica, perché essa è caratterizzata dall'intenzionalità, dall' 'andare verso' gli oggetti. Infatti, la conoscenza non è un prodotto necessario, poiché essa non discende direttamente dalle categorie (nel procedere delle quali non può trovarsi finalità), cosicché l'accadimento della conoscenza accade in certo qual modo in maniera contingente, poiché è il soggetto, con la sua attività conforme a scopi, a doversi dirigere agli oggetti. Argomentazioni simili si trovano anche in ID., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt am Mein 1983. Qui Prauss, lavorando all'interno del campo dei problemi della filosofia pratica, svolge le sue argomentazioni a partire dalla critica dell'idea di una connessione analitica tra legge morale e filosofia pratica, per affermare l'idea di una ragione in se stessa pratica, cosa che, a suo parere, Kant giungerebbe a riconoscere nella terza *Critica*. (cfr. pagg. 101 – 115 e 172 – 192).

⁶ Riflessioni molto interessanti sul 'funzionamento' unitario della ragione, pur nella diversità degli oggetti, si trovano in F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter De Gruyter, Berlin – New York 1978, che però svolge un discorso molto più complessivo di quello che qui si è tentato e trova che il concetto

possa essere pratica. È vero che una connessione evidente tra la facoltà di desiderare e la ragione sta nel fatto che la ragione è la facoltà dell'incondizionato, e la facoltà di desiderare superiore deve appunto determinare un comando che è incondizionato. Tuttavia, bisogna ricercare le cause profonde di questa connessione tra facoltà di desiderare superiore e ragione, che rendano questo legame non estrinseco, ma pieno di contenuti e di spessore. E a questo, mi sembra, possono provvedere le presenti riflessioni sull'unità funzionale (anche se assolutamente non di oggetti) della ragione nel suo uso teoretico e in quello pratico. La connessione, operata da Kant, tra ragione e volontà, non può dunque essere ritenuta arbitraria. Del resto, è Kant stesso a dire nella *Dialettica* della prima *Critica*, a proposito dell'idea, che è appunto prodotto della ragione, che essa è l'«unità necessaria di tutti gli scopi possibili» e che per questo «deve servire di regola come condizione di tutto ciò che è pratico», cosicché «i concetti trascendentali della ragione rendono forse possibile un passaggio dai concetti della natura a quelli pratici» (*KrV*, III, 254 – 255; *CRP*, 386)⁷. Come si vede, anche se non proprio in termini chiari, già nella *Critica della ragione pura* Kant pensa la ragione come facoltà teleologica (data la definizione dell'idea come somma degli scopi possibili), ed è su questa base che già pensa di poter fondare la possibile comunicazione tra ragione teoretica e ragione pratica⁸. Ed è ancora a partire da ciò che, in un luogo della *Critica del Giudizio*, Kant può compiere in maniera esplicita l'equiparazione tra ragione (la ragione in generale, non semplicemente la ragione pratica) e volontà, scrivendo che «la ragione è una facoltà di agire secondo fini (una volontà); e l'oggetto, che è rappresentato come per mezzo di questa facoltà, sarebbe rappresentato come possibile solamente in quanto fine» (*KU*, V, 370; *CG*, 421).

L'unità funzionale di ragione e volontà, inoltre, non sta soltanto nel fatto che la ragione è una facoltà dei fini, ma anche nel fatto che la volontà, essendo essa pure una facoltà dei fini, si muove, allo stesso modo della ragione, sempre sulla base di una relazione causale. Infatti, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant scrive che «la volontà viene pensata come una facoltà di determinare se stessa all'agire in conformità alla rappresentazione di certe leggi. E una tale facoltà può trovarsi solo in esseri razionali» (*GMS*, IV, 427; *FMC*, 87). In altre parole, non si dà volontà se non dove non vi sia un'esplicita coscienza di relazioni causali. La volontà, come la ragione, pone relazioni causali, poiché essa pone fini, e i fini presuppongono già la conoscenza di serie causali, anzi, ancor di più, sono essi stessi particolari

decisivo, piuttosto che quello di fine, sia quello di azione, che caratterizzerebbe la struttura della ragione in quanto tale, quindi sia dal punto di vista teoretico che pratico. L'azione sarebbe la caratteristica fondamentale della coscienza, in quanto essa è spontanea, e tale spontaneità è espressa dai concetti di 'movimento trascendentale' (*transzendentaler Bewegung*) e 'costellazione trascendentale' (*transzendentaler Kostellation*). Su questi due ultimi concetti, cfr. le pagg. 8 – 12 e 27 – 31; per quanto riguarda le applicazioni del concetto di azione alla filosofia pratica, con esposizione dei punti in comune tra teoria e prassi, cfr. il paragrafo *Theorie auf dem Standpunkt der Praxis*, pagg. 143 – 151.

⁷ Dell'unità finalistica e sistematica del mondo nella prima *Critica*, con diretto riferimento all'appendice alla *Dialettica*, ed in considerazione di una possibile connessione tra ragione pura e ragione pratica si occupa K. DÜSING, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn 1968, alle pagine 38 – 50 del volume. Egli scrive che «già nella *Critica della ragione pura* Kant scorge nell'unità teleologica del mondo, cioè del mondo sensibile come di quello intelligibile, il collegamento dell'uso teoretico e pratico della ragione [...] Secondo la *Critica della ragione pura* dunque una teleologia morale e un interesse della ragione per la finalità del mondo precedono una teleologia della natura. I fini etici offrono secondo Kant perfino il "filo conduttore" per la conoscenza del mondo fisico» (pag. 48).

⁸ Fa notare a tal proposito D. EFFERTZ, *Kants Metaphysik: Welt und Freiheit: zur Transformation des System der Ideen in der Kritik der Urteilskraft*, Alber, Freiburg in Breisgau/München 1994, pagg. 31 – 32, che «la proprietà delle idee che si manifestano nella *Dialettica* si dischiude soltanto se si pone attenzione alla sua posizione mediana tra i concetti dell'intelletto e le idee pratiche» (l'A. pare riferirsi, comunque, piuttosto che alla struttura delle idee e alla ragione come facoltà dei fini in generale, come invece qui è stato fatto, in particolar modo all'idea di mondo).

declinazioni del principio di causalità. Per questo, non dovunque vi siano volizioni c'è una volontà; per esempio, se ci sono volizioni puramente istintive, lì non c'è ancora una volontà, e neanche fini. Ancora per questo, Kant dice che una volontà si dà solo laddove vi sia una ragione. Ed è per questo, infine, che Kant esprime, in alcune circostanze, un'equivalenza tra volontà e ragione pratica. Ragione pratica e volontà, infatti, dicono entrambe: conoscenza di nessi causali applicati alle volizioni. Volontà e ragione, così, si incontrano in una duplice maniera: da un lato, la ragione è apparentata alla volontà per il fatto di essere, come quest'ultima, una facoltà dei fini; dall'altro, è la volontà ad essere apparentata alla ragione, per il fatto di possedere sempre, nella sua proiezione teleologica, una conoscenza dei nessi causali. La differenza che, in tutto ciò, continua a sussistere tra volontà e ragione è che, se simile è la struttura causale a cui esse danno vita, tuttavia solo la volontà può volere, dunque scegliere, mentre la ragione può porre un *nexus finalis*, ma non porsi un fine che essa potrebbe poi scegliere. Tuttavia, come abbiamo visto, ragione e volontà si uniscono perfettamente nel sintagma 'ragione pratica', che già dice di una ragione rivolta alla volontà, e dunque di una ragione che non dia solo vita a nessi causali teleologici, ma essendo essa stessa pratica, è anche capace di volgersi alle volizioni.

Su questo punto, può innestarsi la possibilità di trovare l'unità, di cui spesso si è lamentata la mancanza, tra ragione teoretica e pratica (unità che però non può essere intesa come identità, pena la caduta nel dogmatismo di voler conoscere il fondamento ultimo del 'funzionamento' delle facoltà dell'animo)⁹, ma, ciò che qui più importa, queste osservazioni dimostrano che la morale kantiana, dipendendo da facoltà come la ragione e la volontà, che hanno un carattere teleologico (anche, da parte della ragione, nell'uso teoretico, e a maggior ragione nel suo uso pratico), ha essa stessa, nella sua interezza, una portata teleologica.

3. Volontà e massime. La costruzione di un mondo della libertà

Realizzare il proposito di leggere la morale kantiana come insieme teleologica e normativa è impresa che ha le sue difficoltà. Non di rado si ritiene che la morale kantiana sia del tutto priva della componente teleologica. Spesso è anzi proprio Kant a affermare decisamente che, nella formulazione della propria massima, quando siano in gioco questioni morali, sia da escludere qualsiasi riguardo ai fini che l'azione dovrebbe avere. È vero che Kant è spesso 'oscillante' in merito: a volte sembra vietarci assolutamente di pensare che un fine si possa inserire nella formulazione della massima, altre volte invece sembra che la

⁹ G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, trad. it. A. Moscati e M. Cavazza, Cronopio, Napoli 1997, ritiene che la «forza» della filosofia critica di Kant, al contrario di quello che molto spesso si pensa, stia proprio nella non-identità tra le diverse facoltà conoscitive. Questa non-identità delle facoltà dell'animo consente di non «astrarre» mai dalla loro finitezza umana» (pag. 116), ma non-identità non vuol dire incomunicabilità, poiché esse mettono in piedi «un vero e proprio sistema di permutazioni» (pag. 115). Anche Deleuze vede nella dottrina delle facoltà un andamento teleologico, tuttavia tale teleologia non va letta nel senso di un oltrepassamento della finitezza, poiché «l'accordo finale delle facoltà è l'oggetto di una genesi particolare» e «il rapporto finale della Natura e dell'uomo è il risultato di un'attività pratica propriamente umana» (pag. 117). La soluzione di Deleuze non è del tutto peregrina, ma neanche, a mio avviso, del tutto convincente; ma di ciò, più dettagliatamente in seguito. Sulla dottrina delle facoltà, con riferimento anche all'opera di Deleuze, si veda pure G. PALTRINIERI, *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci, Roma 2001, che mette in evidenza come in ogni giudicare le facoltà dell'animo operano simultaneamente, e che la loro distinzione stia non nel loro uso concreto, bensì nell'istituzione di legislazioni tra loro differenti (cfr. pagg. 105 – 115).

morale si basi su fini suoi propri e peculiari. Nel seguito della trattazione, si citeranno e si commenteranno in proposito alcuni brani che paiono essere reciprocamente contraddittori, e che invece, interpretati sulla base di una determinata proposta di lettura, come quella che qui si intende presentare, possono ben coesistere. Si tratta, a mio giudizio, di dimostrare che il termine 'fine' ha, in Kant, una portata semantica che, pur non essendo equivoca, assume due sfumature diverse, a seconda dell'uso che il filosofo intende farne. In questo senso, l'analisi dei contesti in cui la parola appare potrà consentire di esplicitare di volta in volta cosa Kant intenda con la parola 'fine'.

Per capire in che senso, a proposito di Kant, si possa parlare di una morale teleologica, e con quali limitazioni si possa dir questo, ove si pensi alle morali che correntemente vengono definite per l'appunto in tal modo, sarà necessario esaminare una delle strutture fondanti la morale kantiana stessa, ovvero quella di imperativo categorico con i concetti che vi sono collegati (come quelli di volontà, massima e legge).

Tra le opere pubblicate, quella dove per la prima volta viene esposto il concetto di imperativo categorico è, notoriamente, la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. A partire da quell'opera, la sua formulazione viene ripetuta in molte altre opere, a cominciare, ovviamente, dalla seconda *Critica*. Proprio tra la *Fondazione* e la *Critica* esistono, in certo qual modo, notevoli differenze riguardo alla strategia argomentativa che deve condurre alla formulazione dell'imperativo categorico. In un certo senso, l'esposizione della *Fondazione* sembra più favorevole di quella della *Critica* per l'interpretazione che qui si vuole sostenere: non solo si fa molto più spesso riferimento al concetto di fine¹⁰, ma l'imperativo categorico viene espresso non da una formula soltanto (come nella seconda *Critica*), bensì dalla formula fondamentale dell'universalizzazione della massima più altre tre formule, la seconda e la terza delle quali appaiono nettamente aperte a considerazioni di carattere teleologico-sistematico. Che cosa cambia dal 1785 al 1788? La *Critica della ragione pratica* deve forse considerarsi come una esposizione più rigorosa, che fa infine giustizia di ogni residuo teleologico, oppure si potrà rintracciare, a proposito dell'imperativo categorico, una concettualità che si mantiene costante, pur nella mutata forma espositiva? E, se esiste un nucleo che, a questo riguardo, è fondamentalmente identico nelle due opere, quale sarà questo nucleo? A queste domande e ad altre domande che emergeranno nel corso della trattazione cercherò di dar risposta nelle riflessioni che seguono.

3. 1. La volontà come facoltà teleologica e misura assoluta dell'azione

È noto come il concetto cardine della morale kantiana sia quello della volontà, la quale sola è buona senza limitazioni (cfr. *GMS*, IV, 393; *FMC*, 15). Kant apre la sua prima opera etica con una proposizione molto forte, che fin da subito suscita i più svariati interrogativi. Perché la morale dovrebbe impennarsi sulla volontà, e non partire da concetti come il bene, la perfezione, Dio, la verità, l'utile? Ciò avviene perché anche per la morale deve essere condotta una operazione analoga a quella che è stata condotta nell'ambito della conoscenza, ovvero anche per la morale devono essere stabiliti l'ambito, l'estensione, i

¹⁰ Secondo G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001, il termine *Zweck* nella *Fondazione* ricorre 127 volte, mentre nella *Critica della ragion pratica*, che ha un'estensione doppia, il termine compare 38 volte (cfr. pag. 200).

limiti dei concetti sui quali essa si basa. Ma, per poter far ciò, la morale deve potersi fondare su principî suoi propri. Espressa la questione in questi termini, la morale deve basarsi su principio immanente, ovvero un principio che non rimandi ad altro che alla morale stessa. Infatti, «una tale metafisica dei costumi interamente a sé stante [...] non è mescolata con alcuna antropologia, alcuna teologia, alcuna fisica o iperfisica, ancor meno con qualità nascoste» (*GMS*, IV, 410; *FMC*, 51)¹¹.

Ma che cos'è un principio morale? Si potrebbe dire che esso sia il principio fondamentale dell'azione, ossia un principio in base al quale un'azione può essere giudicata, in base al quale, cioè, è possibile dire se ciò che *accade* realmente *debba o non debba* accadere. Se il principio che esprime il criterio per valutare se ciò che accade anche debba accadere ha da essere genuinamente morale, cioè immanente, è evidente che tale principio non potrà essere rappresentato da Dio, dalla verità, dall'utile, perché è chiaro che questi principî non sono immanenti, appartenendo essi, rispettivamente, alla teologia, alla teoria della conoscenza o alla dottrina della prudenza¹². In parte diverso il discorso per quanto riguarda la perfezione ed il bene. Infatti, si potrebbe ben dire che un agire morale deve essere un agire che mira alla propria e all'altrui perfezione, oppure un agire teso alla realizzazione del bene. In ciò, parrebbe, non c'è nulla che fuoriesca dal concetto proprio della morale, perché, ammesso pure che esista qualcosa come la bontà morale delle azioni, allora dovrà anche esserci un bene al quale le azioni devono essere orientate; e poi, se nelle azioni morali bisogna tendere ad un qualche valore, questo valore, dovendo per l'appunto orientare le azioni, dovrà anche essere un che d'ideale, per avvicinarsi al quale bisognerà tendere alla massima espressione delle proprie qualità, ciò che equivale a dire che bisognerà tendere alla propria perfezione.

Ora, per Kant le due soluzioni che vedono nel bene e nella perfezione i principî della morale non sono accettabili, perché esse si basano su principî che sono, in qualche modo, indeterminati, e dunque insufficienti. In merito al concetto di perfezione, esso può esser preso in senso teoretico, e ciò non interessa nella filosofia morale, mentre in senso pratico esso «è l'attitudine, ossia la sufficienza di una cosa a vari fini. Questa perfezione, come qualità dell'uomo, [...] è nient'altro che il talento» (*KpV*, V, 41; *CRPr*, 89). Il concetto di perfezione esprime dunque una capacità, ovvero una possibilità di poter fare qualche cosa: un'attitudine, come Kant dice. Ma ciò che il concetto di perfezione lascia impregiudicato è proprio quale debba essere il principio morale. Sicché la perfezione resta, in relazione alla morale, un concetto indeterminato.

Una cosa simile può dirsi a proposito del bene: come si può dire che il bene debba orientare le nostre azioni, se il principio della morale non è stato chiarito? Come vien detto nella *Moral Mrongovius*, il

¹¹ Un contributo sulle condizioni trascendentali del discorso etico, e dunque di quelle che io ho chiamato le sue «condizioni immanenti», si può vedere il saggio di M. R. PUDDU, *L'indagine trascendentale nel discorso etico*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul trascendentale kantiano*, Antenore, Padova 1973, pagg. 26 – 69; sul concetto di una «metafisica dei costumi» e sulla sua «fondazione» si basa invece il contributo di R. BITTNER, *Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zur Vorrede der Grundlegung*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000³ (1988¹), pagg. 13 – 30. Bittner ritiene che Kant non abbia argomenti sufficienti per derivare la fondazione della morale esclusivamente dalla ragione. Non commento qui questa posizione di Bittner, perché si può dire che lavorerò sul possibile nesso tra volontà, ragione e legge morale attraverso tutte le argomentazioni che seguiranno nel corso di questa trattazione.

¹² In base a questo ragionamento, dovrebbe essere chiaro perché Kant respinga la prudenza come fondamento della moralità: la prudenza infatti, essendo quella dottrina che insegna come volgere gli eventi in modo che essi possano recare un vantaggio, non può fornire un criterio che giudichi la bontà delle azioni: essa può giudicare solo la conformità delle azioni ad uno scopo che è dato per presupposto, ma non può contenere gli elementi per un giudizio che riguardi ogni possibile azione.

principio del *fac bonum et omitte malum* è tautologico, perché esso «non dà a conoscere ciò che è buono, ma dice che io devo fare ciò che devo fare» (*Mrongovius*, XXVII, 1414). Per poter affermare che sia il bene il principio determinante per la morale, bisognerebbe avere una precedente conoscenza teoretica di questo principio, conoscenza che poi dovrebbe influire sulle nostre azioni, cioè sulla nostra ragione pratica. Ma, dati per buoni i risultati cui giunge la *Critica della ragione pura*, e supposto quindi che il bene non possa essere espresso né da Dio, del quale nulla possiamo sapere, né, per lo stesso motivo, da alcuna altra struttura o ipostatizzazione metafisica, e supposto ancora che la natura, ossia l'unico ambito che ci sia possibile conoscere, in senso forte, grazie ai principî della ragione teoretica, non ci dà la conoscenza di nessun valore, perché la natura non esprime altro che relazioni conoscitivo-causali; dovremo allora concluderne che il bene è ciò che viene espresso dalla morale, e solo dalla morale, e non ciò che la precede¹³. Se il bene è ciò che risulta dall'indagine morale, se, dunque, è la morale a stabilire cosa sia bene e cosa no, come si potrà anteporre all'indagine morale il concetto di bene? Si potrebbe perciò dire che il bene viene rifiutato come principio morale, ma non perché Kant vi rinunci, bensì perché al bene si può giungere soltanto dopo che in qualche modo sia stato definito cosa è morale e cosa non lo è. La dottrina kantiana non rifugge, come comunemente si crede, ogni domanda sul bene e sui beni; ciò che cambia, nel discorso di Kant, è semplicemente l'ordine delle preposizioni, e cioè: esistono, senz'altro, dei 'beni', delle cose che, per gli uomini, sono 'buone', e dunque vanno salvaguardate; tuttavia, questi beni non sono, per dir così, autosussistenti, ma devono ricevere il loro giusto posto da una valutazione della volontà. Rifiutando, dunque, il bene (o i beni) come principio dell'etica, Kant non pensa affatto di non porre l'interrogativo sui «valori» come sulla «vita buona», così come non pensa che non esistano dei beni: soltanto, tali beni non possono essere ritenuti incondizionati¹⁴.

In base a questi motivi, si comprende perché, nell'ottica kantiana, sia necessario fondare la morale sulla volontà: essa è infatti il principio stesso dell'azione, non solo nel senso che essa è ciò in cui l'azione, ogni

¹³ C. M. KORSGAARD, *Aristotle and Kant on the Source of Value*, in EAD., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 2000⁴ (1996¹), pagg. 225 – 248 (dapprima comparso in «Ethics», 96, 1986, pagg. 486 – 505), conducendo un paragone tra Kant e Aristotele a proposito dell'origine del valore, trova che la differenza fondamentale tra i due non stia, come comunemente si ritiene, nel fatto che la dottrina aristotelica abbia una portata etica quanto metafisica, che invece la dottrina di Kant non avrebbe, poiché anche la dottrina di Kant ha la sua portata metafisica nell'immaginare un possibile 'regno dei fini', tanto etico quanto naturale (inteso come natura interpretata teleologicamente), secondo quanto risulta dalla *Fondazione*, o un 'sommo bene', secondo quanto risulta dalla seconda *Critica*. La vera differenza sta invece nel fatto che i due procedimenti procedono in maniera inversa: Aristotele parte da un bene metafisico, mentre Kant parte dalla volontà, che, come facoltà dei fini, è la fonte del valore. Ma anche il mondo deve essere pensato come un ordine finalistico, in analogia con quello posto dalla volontà. Perciò, anche se solo in senso regolativo, anche l'etica kantiana ha una possibile applicazione teleologico-metafisica. L'A. suggerisce poi, analogamente a quanto qui si è fatto, che «la differenza tra Kant e Aristotele su questo punto ha le sue radici non direttamente nell'etica [...] ma nella loro posizione nei confronti della metafisica» (pag. 246).

¹⁴ A questa posizione kantiana si contrappone decisamente M. SCHELER nella sua nota opera *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (trad. it. e introduzione di G. Caronello, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996). Scheler ritiene di poter criticare la posizione kantiana, sostenendo che l'etica non può basarsi solo sulla volontà, perché i valori sono «chiaramente percepibili» (pag. 46), ed è dunque da essi che bisogna incominciare. Per Scheler, non la volontà determina il valore, quindi, ma il valore determina la volontà. Da un punto di vista kantiano, invece, non si può iniziare da valore, perché non esiste qualcosa come l'«intuizione delle essenze», ciò che solo permette di affermare che si diano valori in sé e per sé, e che questi siano chiaramente percepibili. Kant contesterebbe infatti (a torto o a ragione, non si può qui stabilirlo) che una tale percezione sia data da qualche parte, ritenendola una sorta di intuizione intellettuale, dichiarata, com'è noto, impossibile nel quadro gnoseologico messo a punto nella *Critica della ragione pura*.

possibile azione, trova il suo luogo sorgivo, ma, ancor di più, perché è la volontà a decidere dell'impiego di ogni possibile azione o attitudine o predisposizione. Questa volontà su cui si fonda la morale, però, è bene chiarirlo subito, non è semplicemente la volontà umana, le cui caratteristiche possono in gran parte essere spiegate dalla psicologia, bensì «una volontà *pura* possibile» (*GMS*, IV, 390; *FMC*, 11). Deve trattarsi di una volontà pura, perché qui la volontà va intesa come fonte di una possibile legislazione, e dunque perché qui interessa il *principio* che fornisce la *norma* a cui la volontà umana deve adeguarsi.

Ma vediamo più nel dettaglio perché solo la volontà può essere il principio dell'azione e della morale. Kant cerca di giustificare questa sua pretesa indirettamente, basandosi su esempi concreti di talenti dello spirito e doni della fortuna e facendo vedere perché questi ultimi non possano buoni incondizionatamente, bensì soltanto sotto determinate condizioni. Si consideri, per esempio, il caso che si voglia fare dell'intelligenza ciò che è «buono senza limitazioni». L'intelligenza è senza dubbio qualche cosa di buono: infatti, grazie alla capacità di collegare gli oggetti e gli eventi con catene di cause ed effetti, può aiutarci in numerosissimi scopi. Si prenda però in considerazione la possibilità di un uomo sommamente intelligente che sia al tempo stesso anche sommamente malvagio: in questo caso, l'intelligenza non sarà più qualcosa di buono, perché aiuterà a mettere a punto scopi malvagi (cfr. *GMS*, IV, 394; *FMC*, 17, dove, in senso analogo, Kant fa l'esempio di un malvivente che possieda la 'virtù' del sangue freddo). L'intelligenza non sarà dunque buona incondizionatamente, ma solo nella misura in cui gli scopi, che essa aiuta a perseguire, sono buoni. E proprio qui, mi sembra, stia lo snodo decisivo di tutta la questione: è la volontà ciò su cui bisogna concentrarsi, perché la volontà è la facoltà dei fini, come già è stato accennato nel paragrafo precedente, e come Kant dice testualmente, in un luogo della seconda *Critica* («si potrebbe anche definire la volontà mediante la facoltà dei fini», *KpV*, V, 58-59; *CRPr*, pag. 127). E che una volontà sia tale perché essa si pone dei fini, quanto Kant dice in una nota dello scritto *Sul detto comune: ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*: «Senza fini del tutto [...] non può stare alcuna *volontà*» (*UdG*, VIII, 279; *SPD*, 127). Ora, proprio perché la volontà è la facoltà dei fini, in generale, essa è la misura della valutazione di ogni tipo di azione. «Senza principî di una buona volontà – afferma Kant – [tutte le qualità degli uomini] possono diventare supremamente cattive» (*GMS*, IV, 394; *FMC*, 17). In quanto facoltà dei fini in generale, dunque, la volontà è ciò che sempre determina, e non può mai essere determinata da qualcos'altro. Per tornare, dunque, al caso dell'intelligenza¹⁵, possiamo ora dire con più precisione: essa è un'attitudine, un talento naturale che può occorrere per i più svariati fini. Si dà il caso, però, che non sia essa stessa a decidere questi fini. È la volontà a decidere, in maniera esclusiva, dei fini, perché è la volontà ciò tramite cui si può essere causa della realtà degli oggetti della propria rappresentazione. In tal senso, la volontà decide sempre di ogni possibile senso di qualsiasi bene, perché, come dice la *Critica del Giudizio*, «qui sulla terra egli [l'uomo] è lo scopo ultimo della creazione, perché è l'unico essere [...] il quale possa farsi un concetto di scopo» (*KU*, V, 426 – 427; *CG*, 539), sicché «noi non abbiamo nel mondo se non un'unica specie di esseri, la cui causalità sia teleologica, cioè diretta a scopi, e tali tuttavia che si rappresentino la legge secondo cui debbono determinare i propri fini, posta

¹⁵ Il discorso che qui, a titolo esemplificativo, viene condotto sul talento dello spirito dell'intelligenza è ovviamente estensibile a tutti gli altri possibili beni, dai doni della fortuna alla salute del corpo e all'utile, e così discorrendo.

incondizionatamente da loro stessi e indipendentemente dalle condizioni della natura» (KU, V, 435; CG, 555)¹⁶.

Tuttavia, pure ammesso che la volontà sia, in quanto facoltà dove tutti i fini trovano il loro luogo genetico, la fonte di ogni possibile senso, un'altra questione ancora potrebbe originarsi: che cosa assicura che la volontà, nel perseguire fini, possa in qualche modo giungere a stabilire l'esistenza di qualcosa come i fini buoni o morali? Non si potrebbe, anche a proposito della volontà, dire ciò che è stato detto dell'intelligenza, e cioè che, anche se la volontà è essa stessa a porre scopi, ciò non le garantisce che i suoi scopi non siano arbitrari o contingenti? E poi: non è forse vero che la volontà sceglie i suoi fini sempre in relazione a dei beni, e che dunque non è veramente essa a stabilire i suoi fini, ma questi fini stessi sono preceduti da qualcos'altro che, in quanto beni, determinano la volontà a sceglierli? Per esempio (e come più avanti vedremo): nell'esporre la dottrina dell'imperativo categorico, Kant pone come doveri incondizionati il conservare la propria vita o lo sviluppare i propri talenti. Ebbene, se questi sono doveri incondizionati, non lo sono forse perché sono la vita ed i talenti dello spirito ad essere, essi stessi, dei beni, che 'invitano' la volontà a sceglierli, piuttosto che il contrario, ossia che essi sono dei beni, perché è la volontà a sceglierli?

Tali due osservazioni contro la pretesa della volontà di essere l'unica cosa buona incondizionatamente possono essere dunque così riassunte e schematizzate: 1) Chi ci assicura che si possa ricavare, dalla volontà, fini morali, dunque incondizionatamente buoni? 2) Ciò che la volontà sceglie, lo sceglie perché è un bene; ciò non dimostra abbastanza che la volontà non può essere un bene primario, ma solo derivato (e dunque che la volontà non può essere incondizionatamente buona)?¹⁷

¹⁶ C. HORN, *Willen, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pagg. 43 – 61, dà un'interpretazione del concetto di volontà in Kant abbastanza simile a quello che qui si sta tentando. L'autore isola infatti tre diversi concetti di volontà, e cioè la volontà come facoltà della decisione, la volontà come forza, e forza che spinge all'azione, ed infine, la volontà come facoltà (superiore) di desiderare, dunque come facoltà teleologica, «come tendenza diretta ad un fine, come direzione di uno sforzo e come orientamento ad un oggetto. La volontà viene perciò pensata insieme come direzione verso un fine quanto come grandezza causante di decisioni ed azioni tali che servono al conseguimento o alla realizzazione dell'oggetto desiderato» (pag. 50). Se qualcosa non convince di questa interpretazione, che nelle sue linee base è, a mio giudizio, condivisibile, è la netta separazione, posta dall'A., tra volontà come facoltà della decisione e come facoltà dei fini. A mio avviso, proprio in quanto facoltà dei fini, e dunque quale determinazione ad un «oggetto» (di qualsiasi natura questo oggetto sia), contiene in sé anche il momento della «decisione».

¹⁷ Era questa l'obiezione che faceva a Kant già uno dei primi critici della sua dottrina morale, ossia H. A. PISTORIUS, nella sua *Rezension der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*, apparsa in «Allgemeine deutsche Bibliothek», 66, 1786, ristampata in R. BITTNER – K. CRAMER (Hrsg.), *Materialen zu Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975 (da cui si cita). Scrive il Pistorius: «Io sono dunque giustificato prima di tutto a chiedere: che cosa, in generale, è buono, e che cos'è, in particolare, una buona volontà? Si può anche solo invocare [*gedenken*] una buona volontà considerata [*betrachteter*] in sé e per sé e senza relazione ad alcun oggetto? Si dice: è buono ciò che è universalmente approvato e apprezzato [*gebeilligt und geschätzt*], allora io posso ulteriormente domandare: perché viene approvato e apprezzato, ciò accade con diritto e con ragione oppure no? [...] Io non vedo qui come si possa ammettere un qualche cosa come incondizionatamente e assolutamente buona o chiamare buona qualcosa che, di fatto, non sarebbe buona a nulla, e altrettanto poco come si possa ammettere una volontà buona assolutamente e meramente in sé considerata. La volontà deve essere buona soltanto in relazione ad un qualche oggetto esso stesso assolutamente buono, non in relazione ad una legge in virtù della quale essa agisce» (pag. 145). Questa obiezione, che è quella che più frequentemente è stata rivolta a Kant dalle etiche cosiddette teleologiche (nel senso che sono costruite su un bene che è dato precedentemente rispetto alla legge, e dunque teleologiche in un senso fondamentalmente diverso rispetto alla teleologia morale di cui si è parlato fin qui), riscuote ancor oggi un discreto successo. Per le mie osservazioni in merito, cfr. più oltre il testo.

Nel cercare di dare una risposta plausibile a questi due distinti, anche se connessi quesiti, partirò proprio da questo secondo punto.

Una cosa da notare subito, a questo riguardo, è questa: che la volontà, pur essendo l'unico bene *senza limitazioni*, non è per questo l'unico bene. Kant non ha perciò mai negato che esistano molti beni, come quelli di cui abbiamo già parlato, da prendere in considerazione nella vita etica. La volontà, pur essendo buona per se stessa, non è infatti autoreferenziale, e deve aprirsi alla molteplicità di beni esistenti. Se perciò si intende la volontà come buona in se stessa, nel senso che non debba prendere in considerazione null'altro al di fuori di sé, si cade in un grosso equivoco. Tuttavia, ciò non toglie che nessuno di tali beni sia in grado di fondare l'etica, poiché nessuno di essi è un bene in se stesso; piuttosto, essi sono sempre relativi a qualcos'altro. Abbiamo già visto che, nella *Fondazione*, Kant relativizza il valore morale dei talenti dello spirito agli scopi a cui essi sono destinati; sempre in quest'opera, anche beni come i doni della fortuna (la ricchezza, il benessere), e, in genere, tutto ciò che costituisce quello stato che si è soliti chiamare *felicità*, viene relativizzato alle circostanze e agli scopi ai quali essi possono servire, così come anche le qualità dell'animo derivanti dal *temperamento*¹⁸; sappiamo, ancora, che la prudenza, la dottrina dell'utile, non è un principio morale, perché non può fornire il principio dell'obbligazione; la vita stessa, che potrebbe parere il più grande dei beni a nostra disposizione, è in realtà un bene relativo, poiché, come Kant scrive nelle *Lezioni di etica*, «se non può preservare altrimenti la propria vita che degradando la propria umanità, l'uomo deve piuttosto sacrificarla» (LE, 179). Così, abbiamo una situazione apparentemente paradossale: è un dovere assoluto non disporre a piacimento della propria vita, eppure sappiamo che la vita stessa non è un bene assoluto; è un dovere assoluto coltivare i propri talenti, ma, d'altra parte, neppure questi sono dei beni assoluti; e così via. Se, dunque, ci domandiamo com'è possibile che dei beni relativi possano diventare oggetto di un dovere incondizionato, è chiaro che la risposta che dovremo darci sarà che bisogna che vi deve essere un modo diverso di commisurare la bontà di tali beni che quello di considerarli puramente in se stessi. Il qualcos'altro a cui i beni sono relativi è la volontà: è la volontà che decide in che senso applicare i beni, è la volontà a decidere l'ordine di priorità, è la volontà, come dicevo in precedenza, che stabilisce l'orizzonte di senso complessivo – e dunque assoluto, perché a nient'altro commisurabile – dei vari beni come l'intelligenza, la vita, l'utile, la ricchezza. Beni che essa dunque dà, in qualche modo, per presupposti, e che non destituisce di valore *in quanto beni*; ma ciò che si dovrà dire è piuttosto questo, che l'essere un bene non produce un valore morale: piuttosto, è all'interno della prospettiva morale stessa che i beni divengono non solo genericamente beni, ma beni morali, dunque beni in senso incondizionato.

Qui arriviamo dunque al secondo punto: com'è possibile ritenere che la volontà sia una *buona* volontà senza cadere in una *petitio principii*? A questo livello dell'argomentazione, non è ancora possibile offrire una spiegazione precisa di questo punto. Infatti, dal momento che, nelle sue opere, Kant persegue un procedimento di tipo architettonico, le parti non si comprendono se non in relazione al tutto; dunque, fin quando non saremo giunti a porre il problema della condizione di possibilità del bene morale, e cioè il problema della libertà, e fin quando, del pari, non avremo compreso la logica sottesa all'imperativo categorico, non si potrà cogliere perché proprio la volontà, e non qualcos'altro, possa

¹⁸ Cfr. *GMS*, IV, 393 – 394; *FMC*, 15 - 17.

essere considerata il bene senza limitazioni. Sarebbe perciò un errore pretendere di stabilire la giustezza o meno della posizione kantiana solo sulla base delle poche indicazioni che provengono dalle prime pagine della *Fondazione*. Da ciò, inoltre, discende che anche nella mia esposizione, che si attiene per ora alle prime pagine della *Fondazione*, ha ancora bisogno di precisazioni fondamentali. Il modo in cui tale esposizione si è rapportata al tema della volontà in Kant contiene, in effetti, fino a questo momento, delle forti ambiguità. Infatti, all'inizio dell'esposizione, parlando della volontà come principio, e dunque come volontà pura, si è posta la volontà in relazione al principio della legislazione; ora, invece, si è parlato della volontà come ciò che deve scegliere questo o quel fine. A ciò corrisponde un'importante distinzione kantiana, che giunge a chiarezza solo nella *Metafisica dei costumi*, e che tuttavia nascostamente è all'opera nelle opere etiche già a partire dalla *Fondazione*, e cioè quella tra volontà (come facoltà del principio morale) e arbitrio (come facoltà della libera determinazione)¹⁹. Nel seguito della trattazione, pur se, conformemente alla consuetudine linguistica kantiana della *Fondazione*, continuerò a parlare di volontà, mi atterrò in realtà maggiormente talvolta al problema dell' 'arbitrio', talaltra a quello che riguarda la 'volontà' in senso stretto²⁰. Sarà, dunque, solo alla luce di quanto dirò negli ultimi paragrafi che quanto viene qui affermato potrà essere definitivamente fondato. Anticipando, comunque, quella che sarà l'impostazione generale del problema da parte mia, potrei dire che la volontà (l'arbitrio) è ciò in cui si manifesta la libertà; un arbitrio libero e un arbitrio che può scegliere fini buoni o cattivi senza essere determinato nell'uno o nell'altro senso, sono, di fatto, la stessa cosa. È solo un arbitrio ciò che può determinare il modo in cui le azioni possono essere dirette; dunque è con una determinazione dell'arbitrio che si possono scegliere fini morali o contrari alla morale, dunque fini buoni o fini cattivi. I fini buoni, che l'arbitrio deve scegliere, sono i fini della legislazione morale, e tali fini dipendono dalla volontà (nel senso specifico di cui si è detto). Una tale volontà è quella volontà pura di cui parla Kant all'inizio della *Fondazione*, ed essa corrisponde alla ragione pura pratica. La chiave di tutto, per comprendere perché la volontà sia l'unico cosa buona senza limitazione, sta nel comprendere perché la facoltà legislativa sia proprio una volontà.

A questo proposito, vorrei far notare quanto segue. Per Kant, come sappiamo, la fonte di ogni legislazione è sempre un principio apriorico della ragione. Le cose staranno dunque così anche in relazione alla morale, dove fonte del principio legislativo è la ragione pura pratica. Ragione pura pratica e volontà, secondo l'uso linguistico della *Metafisica dei costumi*, sono la stessa cosa. La ragione pura pratica, nella misura in cui fornisce un principio legislativo, è ragione pura; tuttavia, poiché questo principio è già sempre collegato all'ambito della prassi, dell'agire, tale ragione pura è pratica. Fornendo un principio dell'agire, la ragione pratica fornisce un principio grazie al quale tutti gli arbitrî possono trovarsi unificati. La ragione pura pratica è dunque una volontà, perché dà luogo ad un principio che è già da sempre collegato all'ambito delle volizioni.

Come si vede, perciò, sia la volontà che l'arbitrio riguardano la sfera concreta della prassi morale. Una tale prassi non può definirsi in assenza dell'uno o dell'altro elemento. Quando perciò Kant parla della

¹⁹ Cfr. *MS*, VI, 226 – 227; *MC*, 29 – 30.

²⁰ Date le distinzioni che qui si sono operate, non ritengo che sarà difficile, di volta in volta, rintracciare il senso delle varie espressioni. Per fare solo un esempio, quando ricorrerà un'espressione come 'la ragione determina la volontà', è chiaro che ci si riferisce alla volontà come facoltà dell'autodeterminazione, e dunque all'arbitrio.

volontà come unico bene senza limitazioni, bisogna operare due specificazioni: 1) La volontà (in senso stretto) è buona senza limitazioni, perché essa, come ragione pura pratica, fornisce il principio (ossia la legge universale) in base al quale tutti gli arbitri possono essere unificati; 2) La volontà (nel senso dell'arbitrio) è ciò che è buono senza limitazioni, poiché essa sola è, in generale, la facoltà dei fini, e, proprio per questo, da essa dipende il senso, morale o meno, della determinazione. Entrambe, volontà e arbitrio, sono facoltà dei fini: l'una in senso oggettivo, l'altro in senso soggettivo. Quale facoltà della totalità possibile (non solo reale) di tutti i fini, sia in senso oggettivo che soggettivo, la volontà disegna l'orizzonte complessivo del senso nel quale ogni prassi va ad iscriversi. Solo la volontà ha una tale caratteristica: non i singoli beni, che non hanno la possibilità di porsi la questione di tutti i possibili fini; non la perfezione, perché essere perfetti in senso morale lascia indeterminato cosa sia morale; non il Bene, non Dio, perché qualsiasi presupposizione metafisica, per quanto sensata, non potrebbe essere qualcosa di immanente alle nostre possibilità conoscitive. Per questi motivi la volontà dà valore, ma non riceve valore; si basa su beni, ma non si lascia determinare dai beni stessi²¹.

In conclusione, posso allora così riassumere: l'arbitrio è buono senza limitazioni, perché è l'unica facoltà autenticamente libera; la volontà è buona senza limitazioni, perché fornisce la regola alla libertà di tutti gli arbitri (unificandoli in un principio). Senza questo duplice riferimento, non si intende cosa possa voler dire che la volontà è buona incondizionatamente²².

Dopo tutto questo discorso, è certo ancora possibile domandarsi come sia possibile una regola che sia principio della libertà, oppure come sia possibile che la ragione pura sia pratica. A tali domande non si potrà che rispondere nelle pagine tematicamente dedicate a volontà e arbitrio (di cui queste riflessioni costituiscono un'anticipazione), nonché alla questione di come si costituisca un atto libero; a quelle riflessioni pertanto rimando²³.

²¹ Una interpretazione simile a quella che qui si è proposta in C. M. KORSGAARD, *Two Distinction in Goodness*, in *Creating the Kingdom of Ends*, pagg. 249 – 275 (originariamente apparso in «The Philosophical Review», 92, 1983, pagg. 486 – 505), dove l'A. scrive, per esempio: «Il criterio che le ragioni devono essere universalizzabili limiterà dunque, in base alla posizione kantiana, la capacità dei desideri di servire come ragioni e così di conferire valore. Ma sebbene la desiderabilità non sia una condizione sufficiente del bene, essa è pur sempre la condizione iniziale dell'esser buone di molte cose buone, e perciò la fonte principale dell'essere buone di tali cose [...] Una cosa che vale condizionatamente può essere ancora pienamente giustificata se si verifica la condizione incondizionata del suo esser buona. Le cose che non possono giustificarsi da sé possono essere giustificate da qualcos'altro. In particolare, i fini la cui condizione è la desiderabilità possono essere giustificati nelle scelte razionali degli esseri umani» (pag. 268).

²² K. AMERIKS, *Kant on good will*, in O. HÖFFE (hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, cit., pagg. 45 – 65, ritiene che una posizione simile a quella qui espressa, da lui chiamata *general capacity view*, abbia dalla sua parte dei vantaggi, ma anche dei limiti, che vengono espressi in due obiezioni. In primo luogo, secondo l'A. qui viene espressa una petizione di principio, perché una tale posizione deve presumere che il valore stia nella capacità di selezionare buoni fini, e non nei fini stessi; inoltre, una tale interpretazione soffre di una incapacità di distinguere specifici casi morali, e dunque non ha relazione con la vita morale concreta. Sulla prima obiezione, mi sono già espresso nel testo; sulla seconda, vorrei semplicemente osservare che, fin quando si resta sul piano dei principî, l'obiezione di non poter prendere in considerazione la vita morale concreta non può valere, perché il principio deve semplicemente essere, per così dire, il metro di giudizio. Tutto sta a stabilire se sulla base di questo principio sia possibile una vita morale; per questo aspetto, rimando al § 3.6.3.

²³ Sul concetto di volontà, come principio etico e come principio incondizionatamente buono, oltre agli studi già indicati, si veda ancora quello notissimo di H. J. PATON, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971, pagg. 34 – 45, il quale prende in considerazione le possibili obiezioni che si potrebbero muovere ad una tale dottrina, per giungere ad affermare che, se anche non si volesse accettare la dottrina kantiana dell'illimitata bontà della volontà, pure, si dovrebbe riconoscere alla dottrina kantiana una sua interna solidità. Ancora sul concetto di volontà, intesa come volontà pura e principio specifico

Alla luce di queste considerazioni possono essere chiariti anche alcuni brani kantiani. Poiché la volontà non è soltanto *misura delle azioni*, ma *misura assoluta* di esse²⁴, a Kant non può venir mosso il rimprovero di aver dato vita ad un'etica astratta, perché non fondantesi sul principio dell'azione concreta, ma su quello della volontà, ciò che infine è scambiato per un ripiego solipsistico della coscienza su se stessa. Questo rimprovero stesso mi pare basarsi su un fraintendimento. Se la volontà è ciò in cui le azioni si originano, il loro luogo genetico, a partire da che cos'altro esse potrebbero essere giudicate? Dunque non è perché la morale kantiana è distante dall'azione che essa si fonda sulla volontà come buona incondizionatamente; al contrario, è proprio perché la morale è rivolta all'azione, però in un senso radicale, visto che essa va alla *radice stessa* dell'azione, che si assume come metro di giudizio la volontà. Queste 'deduzioni' possono certamente essere contestate, ma, mi sembra, ciò che non si può fare è ritenere che la morale kantiana si fondi sul mero ripiegarsi su se stessa di una astratta volontà che non comunica né vuole comunicare con l'esterno. In altre parole, ciò che non bisogna confondere è il principio in base a cui si giudica la moralità o meno di un'azione e l'azione stessa. La morale, concretamente esercitata, s'identifica senz'altro con l'azione, con la realizzazione delle azioni a cui siamo chiamati, e non nella semplice formulazione di fini e propositi; ma il luogo d'origine, e con ciò il *principium diiudicationis* di queste azioni ricade sul modo in cui la volontà si determina alle azioni. La volontà è ciò da cui dipende il valore delle azioni; ma resta fermo che ciò di cui si tratta nella morale, ciò a cui deve determinare la volontà è l'azione stessa, non uno sterile atto di volontà che non è in grado di uscire dalla sua prospettiva meramente coscienzialistica.

Quanto fin qui detto sembra però contrastare con quelle che sono le dichiarazioni esplicite di Kant. Dice per esempio il filosofo in un passo della *Fondazione*: «La volontà buona è tale non per ciò che attua od ottiene, né per la sua capacità nel conseguire un qualche fine che essa si propone, ma solo per il volere, ossia è buona in se stessa» (*GMS*, IV, 394; *FMC*, 17). Qui sembra essere radicalmente messo in questione sia che la volontà abbia valore in se stessa in quanto facoltà dei fini in generale, perché il suo valore non sta nella capacità di conseguire un qualche fine, sia che la volontà debba essere rivolta così indissolubilmente all'azione, giacché essa non è buona per ciò che attua od ottiene. Nella *Critica*, poi, confermando ciò che risultava dalla *Fondazione*, viene affermato che le leggi non devono far altro che «determinare sufficientemente la volontà come volontà» (*KpV*, V, 20; *CRPr*, 37). Prima però di trarre delle conclusioni da brani come quelli che precedono (e che si sono citati solo a titolo d'esempio, dato che si possono reperire moltissimi luoghi nell'opera kantiana, edita e inedita, in cui si trovano espressi

della legalità etica, si vedano le pagine scritte da H. COHEN, *La fondazione kantiana dell'etica*, trad. it. di G. Gigliotti, Micella, Lecce 1983, pagg. 163 – 204.

²⁴ Su questa assolutezza della volontà è costruito l'asse teoreticamente portante del saggio di G. PRAUSS, *Für sich selber praktische Vernunft*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., pagg. 253 – 263. Prauss pensa che ciò che è fondamentale nella considerazione secondo cui la volontà sia l'unica cosa 'assolutamente buona' non è tanto l'aggettivo, quanto il sostantivo. Infatti, se il dato fondamentale fosse la sua 'bontà', allora essa sarebbe solo quantitativamente diversa da altre cose 'buone' (talenti, doni dello spirito, etc.). Invece, ad avviso di Prauss, bisogna rilevare una differenza qualitativa tra la volontà, «che è sempre in relazione a se stessa, da un lato, e ciò che, dall'altro lato, non è volontà e con ciò non è mai in relazione a se stessa, bensì sempre soltanto con qualcos'altro» (pag. 260). Prauss ripete poi anche qui la sua critica all'idea kantiana di una connessione analitica tra legge morale e libertà, affermando che questo impedirebbe di riconoscere che la ragione è per se stessa pratica. Si potrebbe osservare, che la bontà della libertà è proprio la sua incondizionatezza, e che dunque proprio per questo c'è un assoluto discrimine, dunque un discrimine di carattere qualitativo, tra la volontà e gli altri beni.

contenuti simili o identici), bisogna cercare di determinare esattamente ciò che Kant intende dire quando si esprime in termini come questi. Se, per esempio, si va a leggere il seguito del brano della *Fondazione* che si è citato poc'anzi, si comprenderà subito a che tipo di fini il filosofo stia pensando: «Considerata per sé, [la volontà] è da stimarsi in modo incomparabilmente superiore a tutto ciò che, mediante essa, potrebbe essere compiuto a vantaggio di qualsiasi inclinazione [...] Anche se per un particolare sfavore del destino [...] mancasse del tutto a questa volontà il potere di attuare i suoi scopi, anche se con il massimo sforzo non portasse a compimento nulla, e restasse solo la buona volontà (però [*freilich*])²⁵ non solo come mero augurio, ma come impiego di tutti i mezzi che sono nelle nostre forze), ebbene essa, al modo di una pietra preziosa, brillerebbe tuttavia per se stessa, come è per ciò che ha in sé il suo intero valore. A questo valore, l'utilità e l'inutilità non possono aggiungere né togliere nulla» (*GMS*, IV, 394; *FMC*, 17). I fini che Kant ha in mente in questo caso, e contro i quali egli si scaglia, sono i fini pragmatici ed utilitaristici, per cui quando dice che la volontà non è buona in se stessa semplicemente per i fini che essa si pone, non sta dicendo che l'azione possa essere disgiunta dalla volizione, o che possa esistere una volizione senza fini. Il senso della frase sta dunque in ciò, che l'azione non va vista sulla base dell'utile che essa potrebbe produrre, bensì viene comandata per se stessa dalla volontà. Se la volontà non determinasse all'azione, essa non sarebbe nemmeno veramente una volontà, giacché la volontà è ciò che determina alla realizzazione del fine. Una volontà veramente buona è una volontà che realizza; se una intenzione resta soltanto tale, allora essa non è realmente una 'buona' intenzione. Del resto, come visto, ciò viene detto da Kant in maniera quanto mai esplicita, giacché la volontà implica l'impiego di tutte le forze necessarie alla realizzazione. In questo senso, si può comprendere perché, e in che senso, l'etica kantiana sia un'etica dell'intenzione: è un'etica dell'intenzione, perché lo specifico etico, il principio immanente dell'etica, come sopra si è detto, sta nella volontà, luogo sorgivo di tutte le azioni e di tutti i possibili impieghi di tutti i possibili fini; ma è un'etica dell'intenzione, solo nel senso che è un'etica che fa tutto quanto sia in suo potere per la realizzazione dell'intenzione: infatti il banco di prova dell'intenzione, la 'verifica' della bontà dell'intenzione, è l'impegno profuso nell'azione e nella realizzazione. Questo non nel senso che tale impegno sia una garanzia della bontà dell'intenzione, giacché esso potrebbe trovare la propria origine in molti altri fattori, anche di carattere egoistico; ma, quel che si può dire, è che, se l'impegno non è garanzia di buona intenzione, è tuttavia vera l'inversa, che cioè la buona intenzione è garanzia di impegno. Ogni autentico impulso morale è sempre pienamente proteso alla sua realizzazione; ma, se questa realizzazione fosse poi, di fatto, e per motivi umanamente insuperabili, impossibile, allora questa circostanza non diminuirebbe il valore morale della volizione stessa²⁶.

²⁵ Rendo qui *freilich* con 'però' anziché con 'certo', come invece fa il traduttore, per rendere il valore avversativo che mi sembra espresso in questo caso da tale particella, che invece mi pare leggermente attenuato dalla parola 'certo'.

²⁶ Scrive a questo proposito O. HÖFFE che «poiché l'eticità si riferisce soltanto allo spazio di responsabilità del soggetto relativa a ciò che per esso è possibile, il nudo risultato [...] non può fungere da metro della moralità [...] Inoltre la critica trascura il fatto che per Kant la legalità non costituisce alcuna alternativa alla moralità, bensì piuttosto la sua condizione necessaria [...] La moralità non è in concorrenza con la legalità, piuttosto contiene un inasprimento delle condizioni [...] In tal modo la moralità non rimane dietro alla legalità, piuttosto ne comporta un accrescimento e un superamento» (*Immanuel Kant*, trad. it. di S. Carboncini, introduzione di V. Verra, Il Mulino, Bologna 1986, pagg. 164-165). Della differenza tra moralità e legalità parla anche S. LANDUCCI, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, pagg. 165 – 187; inoltre, sul tema dell'intenzione, cfr. pure H. U. BAUMGARTEN, *Kants kritischer Begriff der Gesinnung*, in H. U. BAUMGARTEN – C. HELD (Hrsg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Alber,

3. 2. La massima come elemento di raccordo tra teleologia soggettiva e teleologia morale

Se, dunque, la volontà è, come facoltà dei fini, la facoltà che contiene il principio dell'azione, allora essa, nella sua determinazione morale, non può volere semplicemente se stessa, e non anche le azioni, nonostante alcune dichiarazioni di Kant, in proposito, possano, di primo acchito, lasciarci dubbiosi. O meglio: la volontà 'vuole' se stessa, ma non nel senso che rimanga chiusa in sé; il volere se stessa della volontà, nella morale, è il volere i fini propri della morale, la realizzazione di un mondo della libertà.

Questo mondo della libertà, tuttavia, non deve essere solo esteriormente tale. In questo senso, un tale mondo della libertà non si realizza direttamente nell'azione; piuttosto, l'azione deve essere mediata da un preliminare atto di libertà, e questo atto è proprio della volontà.

Questo atto di volontà è una intenzione, come abbiamo visto, ovvero, per dirla con il termine usato da Kant, è una *Gesinnung*. Questo termine, *Gesinnung*, dà in se stesso importanti indicazioni su come si debba intendere questo atto di volontà di cui si sta parlando. Da un'unica radice, infatti, provengono tanto il termine *Gesinnung* quanto la parola *Sinn* (senso, significato, ma anche indole, modo di pensare) che il verbo *sinnen*, che, tra i suoi significati, ha quello di 'pensare' nel senso di 'meditare' o 'progettare'. Quando perciò ci si riferisce alla parola *Gesinnung*, un parlante di lingua tedesca non penserà tanto a quello che pensa un parlante di lingua italiana con la parola 'intenzione', anche se tale termine contiene anche il momento dell'intenzione, dell'*Absicht* (non c'è buona *Gesinnung* se non è buono anche l'*Absicht*, riguardante la singola azione, che da essa deriva). Infatti, *Gesinnung* copre un arco semantico nettamente più ampio dell'italiano 'intenzione'; per questo stesso motivo, alla parola *Gesinnung* un parlante di lingua tedesca penserà, piuttosto che ad un' 'intenzione', ad un atto tramite cui si pianifica un intero ambito di esistenza, ambito al quale si dà un determinato *Sinn*, e grazie al quale ogni singola azione ed ogni singola volizione (ogni singola *Absicht*) viene pensata in relazione a questo determinato *Sinn*, che si è provveduto in precedenza a stabilire. La *Gesinnung* è allora un *progetto*; e tale progetto deriva direttamente dal nostro 'modo di pensare' (come anche si potrebbe tradurre il termine *Gesinnung*), dalla nostra 'mentalità', da come intendiamo il *Sinn* di tutti gli eventi. Si deve dunque volere l'azione; ma una tale azione, in quanto, da un lato, internamente, e non solo esternamente, libera, e, dall'altro, rientrando in un orientamento generale, va mediata, anzi, meglio, va *espressa* da una *massima*.

Il concetto di massima è uno dei più noti della morale kantiana; e, per quanto a me pare, riveste una rilevanza davvero fondamentale. Esso, infatti, costituisce, a mio avviso, un vero e proprio elemento di mediazione, anzi, per dir meglio, un vero e proprio elemento di raccordo tra la singola volontà e la legge. Infatti, da un lato, ogni massima è propria di una singola volontà; ma dall'altro, la singola volontà, tramite la massima, per così dire 'accoglie, riunisce e unifica' le singole volizioni, ed in questo modo fa sì che una volontà non sia fatta di volizioni disperse. Le singole volizioni, tramite la massima, soggiacciono ad

Freiburg – München, 2001, pagg. 55 - 81. Si veda poi anche T. AUXTER, *Kant's Moral Teleology*, Mercer University Press, Macon 1982, il quale nega che nell'etica kantiana non si dia alcuno spazio per il principio responsabilità e per un calcolo delle conseguenze possibili delle azioni. Secondo l'A., infatti, già chiedersi, come fa Kant, se una massima possa essere universalizzata, significa domandarsi quali conseguenze derivino da un certo tipo di massima e dalle azioni che possono discenderne. (cfr. pagg. 1 – 11)

un ordine che potremmo dire sistematico. Sicché, da un lato, è sempre la volontà singola che è protagonista delle sue volizioni; tuttavia, dall'altro, la volontà singola è in grado di 'progettarsi', ed in questo modo si rende disponibile alla determinazione da parte di una legge universale. Cerchiamo ora di vedere in maniera più particolareggiata, con l'ausilio dei testi kantiani, in che modo questo possa avvenire.

«*Massima* – afferma Kant nella *Fondazione* – è il principio soggettivo dell'agire e deve essere distinto dal *principio oggettivo*, ossia dalla legge pratica. Quella contiene la regola pratica che determina la ragione secondo le condizioni del soggetto [...], ed è dunque il fondamento secondo cui il soggetto *agisce*; la legge è invece il principio oggettivo, valido per ogni essere razionale, e il fondamento secondo cui *deve agire*, ossia un imperativo» (*GMS*, IV, 420 – 421; *FMC*, 75). In senso analogo, nella *Critica della ragione pratica*, viene spiegato: «I principi pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà, la quale ha sotto di sé parecchie regole pratiche. Essi sono soggettivi, ossia massime, se la condizione vien considerata dal soggetto come valida soltanto per la sua volontà; ma oggettivi, ossia leggi pratiche, se la condizione vien riconosciuta come oggettiva, cioè valida per la volontà di ogni essere razionale» (*KpV*, V, 19; *CRPr*, 35).

La massima è dunque un *principio soggettivo* del volere. In quest'asserzione sono contenuti due concetti, che sono molto diversi tra loro, e che pure si incontrano nel concetto di massima: il concetto di 'principio' e quello di 'soggettivo'. Se noi poniamo mente al modo in cui generalmente Kant parla di questi due concetti, potremmo qui pensare quasi ad una *contradictio in adjecto*. Nel lessico kantiano, infatti, 'principio' è sempre un termine che reca in sé la traccia di un universale, e su principî, come sappiamo, si basano sia la scienza che la filosofia, in quanto esse devono avere carattere rigorosamente necessario. Poiché, quindi, la filosofia e la scienza si basano su principî, dunque sull'universale, ciò che è soggettivo, inteso come ciò che vale per un caso singolo, rivestendo perciò stesso un carattere di mera contingenza, non avrà, per Kant, dal punto di vista filosofico, un'uguale pregnanza e un'uguale importanza dei principî di valore universale.

Si vede dunque di qui che le due parole 'principio' e 'soggettivo' configurano due ambiti semantici completamente diversi tra loro: il concetto di 'principio' si coniuga con quelli di 'universale' e 'necessario', e, con una qualche limitazione (che si vedrà a breve), con quello di 'scientifico'; il concetto di 'soggettivo' si coniuga invece con quelli di 'contingente' e di 'non-scientifico'.

A queste considerazioni si potrebbe però agevolmente controbattere che esistono anche principî meramente soggettivi, ossia che non valgono per l'edificazione di una scienza in senso rigoroso: tali sono tutti i principî di carattere regolativo, come per esempio le idee della ragione, ma anche, per molti versi, i principî che danno luogo ad una teleologia così come è descritta nella terza *Critica*. Ma a questa osservazione si può ancora controbattere che i principî regolativi sono sì soggettivi, però essi non sono tali nel senso che valgono per il singolo soggetto. Sono soggettivi, invece, nel senso che valgono non per l' 'oggetto', bensì solo per il 'soggetto'; ma qui 'soggetto' va inteso in senso rigorosamente trascendentale: dunque, anche i 'principi soggettivi' sono in realtà apriorici e universali; qualitativamente, essi non sono distinti dai concetti che danno luogo alla conoscenza, poiché, riguardo alla loro origine, sono con essi omogenei. Anche i principî che hanno soltanto un impiego regolativo, perciò, in un certo senso sono 'oggettivi', perché le conoscenze a cui danno luogo non sono meramente contingenti, bensì,

riguardo alla costituzione del soggetto, assolutamente necessarie; ed in quanto tali, queste conoscenze non sono apparenza, bensì «verità, conosciuta però mediante ragioni insufficienti» (*KrV*, III, 234; *CRP*, 359).

Da ciò potremmo perciò concludere che i concetti di ‘principio’ e ‘soggettivo’ non siano, in una particolare accezione, tra loro così distanti come all’inizio ci era sembrato. E tuttavia, nel caso del ‘principio (pratico) soggettivo’ rappresentato dalla massima, è impossibile credere che l’aggettivo ‘soggettivo’ abbia il significato, or ora menzionato, di ‘universalmente soggettivo’. Tale principio è soggettivo proprio nel senso che riguarda una singola volontà. È Kant stesso a dirlo, quando contrappone la massima, come principio che deve essere ritenuto valido solo per il soggetto che dà a se stesso quella massima, alla legge, che deve valere per ogni essere razionale. Cionondimeno, Kant sottolinea che, a proposito della massima, si tratta proprio di un principio, sebbene soggettivo. Ora, è proprio l’apparente paradossalità della formulazione che è di importanza fondamentale. Proprio questa apparente paradossalità ci renderà infatti possibile spiegare perché la massima sia, come dicevo, l’elemento di raccordo tra il singolo e la legge.

La massima è un principio, perché è universale, ovvero non regola un caso soltanto, ma è una regola che è sottesa a tutto un determinato insieme di azioni, anzi, meglio, di determinazioni della volontà; in pari tempo, è un principio soggettivo, perché è una regola che il singolo soggetto dà a se stesso, e che è valida per lui. Al pari della legge, dunque, la massima è un principio perché è ciò tramite cui è possibile disciplinare tutto un complesso di azioni; è dunque un principio perché è in grado di fornire una regola per un molteplice, come sopra è stato già detto; ma, come principio, essa è soggettiva perché esprime solo la regola dell’autodeterminazione di una volontà, e non stabilisce ancora un principio che comandi imperativamente come questa volontà *debba* autodeterminarsi. In un certo senso, non è forse neanche corretto dire, come fa Kant, che la massima esprime come realmente ci si comporta, mentre la legge dice come si deve agire. Anche la massima, infatti, essendo una regola, una volta che la si sia assunta, ci dice come dobbiamo comportarci. Per esempio, se io penso di dover esercitare nel miglior modo possibile il talento dell’intelligenza, allora io *dovrò* comportarmi in modo da poter concretamente sviluppare questo talento. Questo fine, a patto che io lo voglia veramente, diventa imperativo rispetto al mio reale comportamento. *Se* voglio sviluppare davvero il talento dell’intelligenza, allora *devo* esercitare questo talento, per esempio attraverso l’acquisizione della cultura. Presa in se stessa, però, la massima, a meno che non sia una massima di carattere morale, non ci dà alcun dovere incondizionato, non fornisce un principio al quale bisogna assolutamente obbedire, nessun principio assolutamente imperativo. La massima è dunque il principio che sta alla base del comportamento ‘reale’ degli uomini, nel senso che è essa è lo ‘specchio’ della mentalità degli uomini, ci dice come realmente gli uomini pensano; ma resta che se un uomo pensa di dover ottenere successo nella vita – tanto per addurre un altro esempio – , allora, se questa massima deve essere realmente perseguita, esprime un dovere; un dovere che non è, però, tale in se stesso, bensì in relazione al fine particolare che si deve perseguire.

La massima è, dunque, una tipica struttura ‘mediana’: essa parte dal soggetto, ma fa sì che il soggetto possa progettare un suo proprio mondo, ossia un mondo che sia coerente con i principî che egli pone a base del suo agire. Il soggetto, che si esperisce immediatamente come singolo, grazie alla massima, sa che ogni atto singolo deve essere ricondotto ad un ordine superiore. Ora, che il soggetto singolo, grazie alla massima, possa costruire, ‘proiettare’ un suo proprio mondo, è cosa della più grande importanza, ai fini

del nostro discorso. Infatti, ciò mette in evidenza che ciò che la massima deve fare è progettare una struttura teleologica delle nostre volizioni. Esse devono cioè essere sottoposte ad un principio, un principio che esprime un fine che si deve raggiungere. In questo modo, essendo sottoposte ad un principio, le volizioni devono armonizzarsi, fino a formare un tutto coerente. La massima è dunque il modo in cui il fine diventa forma, vale a dire il modo in cui il fine apre un intero scenario della nostra esistenza e lo domina.

Ma, se l'agire umano, per poter essere considerato fino in fondo razionale, deve basarsi su massime, e dunque su principî, come ci comporterà di fronte alla molteplice varietà di eventi, che ci si presenta nel corso dell'esistenza, e a cui non può rispondere solo un principio di carattere generale? Qui entrano in gioco quelle 'regole pratiche', di cui Kant dice che sono contenute dai principî pratici, e che potremmo intendere come ciò che permette l'attuazione stessa dei principî, applicandoli, grazie alla loro minore generalità, ai casi concreti. Massime uguali possono essere applicate grazie a regole pratiche diversi, e dunque in modo diversi, in relazione alla diversità delle situazioni di fronte alle quali ci troviamo di volta in volta.

In ogni caso, l'etica kantiana, come etica di massime, rispecchia perfettamente la *Denkungsart* di tale filosofia. Infatti, in quanto frutto di una filosofia che sempre si mette alla ricerca di principî, e che pone sempre il particolare in una relazione dialettica con l'universale, l'etica filosofica di Kant non poteva che essere un'etica di massime: un'etica, cioè, nella quale ciò che è rilevante è l'orientamento generale della volontà, un'etica che considera le singole azioni frutto di questo orientamento generale. Ed è per questo che Kant dichiara che «un'azione compiuta per dovere possiede il suo valore morale *non nello scopo* che deve attuarsi per suo mezzo, ma nella massima in base alla quale viene decisa» (GMS, IV, 399; FMC, 29). Con questo Kant intende dire che un'azione va valutata in base al senso che, complessivamente, la massima le conferisce; e che essa non vada valutata in relazione allo scopo, non vuol dire, ovviamente, che la considerazione degli scopi sia fuori gioco, ma solo che il valore morale è dato dalla determinazione della volontà, non da quello che si realizza. Ma la volontà, lo sappiamo, è ciò che produce scopi: per cui, potremmo dire, una massima morale è una massima che ha ad oggetto scopi morali, i quali non si esauriscono meramente nella realizzazione, ma vanno riferiti alla determinazione della volontà in quanto tale. Kant, contrapponendosi qui ad un'etica di scopi, non vuol negare che la vita morale sia costituita di scopi, ma vuole invece contrapporsi ad un'etica che comandi azioni, e che eviti così la questione della determinazione della volontà come momento fondante dell'etica stessa. Ad un'etica che comandi azioni, dal punto di vista di Kant, si potrebbe sempre obiettare che essa sarebbe incapace di rendere conto di svariate circostanze, tutte di un'importanza fondamentale: in che relazione si trova ogni singola azione con la personalità di chi la compie? Cosa si intende realizzare con una singola azione o con una singola volizione? Quale contesto si intende edificare, e da quale contesto proviene una singola azione? Per esempio, sia la mia volizione attuale quella di non rubare; io posso ancor sempre chiedere perché io non voglia rubare. Poniamo pure che questa mia singola volizione sia determinata da un autentico impulso morale, e che io dunque non rubi, semplicemente perché non si deve rubare. Sarà sempre però possibile, anche in seguito a questo ipotetico riscontro positivo riguardo alla moralità della mia singola intenzione, chiedersi: voglio vivere una vita onesta, oppure ho avuto un singolo impulso onesto, che in quanto tale potrebbe anche non dire nulla riguardo al tipo di vita che io voglio vivere? Il singolo impulso, anche

quello morale, può scomparire un attimo dopo aver dato corso ad un'azione; in quanto tale, esso non può dire se una persona è morale oppure no – ciò che invece può fare la *Gesinnung*. Un'etica di massime riesce dunque a fornire delle risposte a queste domande, perché, essendo un'etica della *Gesinnung*, ovvero un'etica che prende in considerazione il *Sinn* di ogni azione, mira a ricostruire i principî che le determinazioni etiche sottendono. L'etica di Kant, pur essendo un'etica normativa, non è un'etica di precetti, perché un'etica di precetti non è in grado di porsi di fronte alla complessità della vita etica, in quanto le manca ogni possibile strumento ermeneutico per questo scopo. Assolutizzare i singoli precetti, infatti, avrebbe due svantaggi: il primo, già visto, di non poter considerare la vita etica come un tutto; il secondo, quello di sottrarre alla vita etica il proprio dinamismo, fissandola in comandi ripetitivi e sempre uguali, dove nessun ruolo giocherebbe la facoltà di giudizio, che invece è fondamentale nella concezione kantiana, perché in essa si configura sempre l'incontro di un universale (la massima) con un particolare (la situazione concreta).

Per tutti questi motivi, la massima è dunque elemento di raccordo tra singolo e legge; e se la legge può essere sentita come qualcosa di proprio, e non di estraneo, da parte dell'individuo, è perché egli ha una capacità di autodeterminarsi che va oltre il singolo evento; una capacità di autodeterminarsi, che prelude alla costituzione armonica d'un intero: una capacità d'autodeterminarsi, dunque, che già allude ad un concetto di libertà che non può esaurirsi nella mera indipendenza, o, come anche potrebbe dirsi, nella mera autocrazia, nel mero potere di sé su se stessi²⁷.

²⁷ Nettamente schierato a favore di un'etica di massime O. HÖFFE, *op. cit.*, 170 – 172, che, giustamente, afferma che le massime hanno il vantaggio di non sgretolare la vita di un individuo in innumerevoli norme particolari, anche se ciò non vuol dire che le massime non debbano produrre uno sforzo di adeguare la propria norma generalissima alla particolarità delle circostanze; alla massima come elemento mediatore tra singolo e legge morale guarda anche E. SPINOSI, *Il valore della massima come principio mediatore nella filosofia pratica di Kant*, «Il cannocchiale», 1996, 1-2, pagg. 281 – 292; non convince invece la posizione di H. KOHL, *Kants Gesinnungsethik*, De Gruyter, Berlin – New York, 1990, pagg. 52 – 58, per il quale le massime non sono regole di vita, perché non posseggono quella incondizionatezza che fa di una regola una regola rigorosa: è forse inconsueto pensare, in relazione al pensiero di Kant, a regole di carattere soggettivo, ma cionondimeno si tratta di regole, essendo le massime principî universali, per quanto soggettivi; né convince ciò che Kohl dice, riguardo al fatto che, considerandole regole, ci si espone alla classica obiezione che ci sono proposizioni universalizzabili, e non per questo morali; infatti, per evitare questa osservazione basta osservare, come fa F. GONNELLI, *Introduzione alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant*, Laterza, Roma – Bari 1999, pag. 48, che «non tutto ciò che è universalizzabile è necessariamente legge, ma solo il contrario di ciò che non lo è»; in parte diverso il discorso di M. ALBRECHT, *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, «Kant-Studien», 85, 1994, pagg. 129 – 146, che, a differenza di Kohl, vede nelle massime delle regole, ma, a differenza anche di Höffe, non vede in esse per forza delle determinazioni ultime della volontà, ed ammette l'esistenza di massime di diversa estensione; in maniera abbastanza simile, ammette la presenza di massime più generali e di massime più specifiche, e valorizza il ruolo dell'*Urteilkraft* nella individuazione dei singoli casi da sottoporre al principio generale, P. ŁUKÓW, *Maxims, moral responsiveness and Judgement*, «Kant-Studien», 94, 2003, pagg. 405 – 425.

Capitolo II

Legge morale e imperativo categorico

1. Sul concetto di legge in generale

In virtù delle analisi che fin qui sono state svolte, si sono poste in maniera sufficiente le premesse per passare ad un'analisi della struttura fondamentale della morale, ovvero quella della legge e dell'imperativo categorico.

Come può immaginarsi qualcosa come una legge morale? E che cosa deve precisamente intendersi con questa espressione? E perché un imperativo che sia autenticamente morale deve farsi determinare da una legge? Per rispondere in maniera adeguata a questi ed altri simili quesiti, bisognerà prima di tutto procedere ad una chiarificazione concettuale di che cosa debba intendersi per «legge», in generale. Solo così si potrà evitare di incorrere in alcuni equivoci sul senso che può assumere la legge morale.

Uno dei primi equivoci da dissipare, è che Kant abbia ricavato il concetto di legge morale ispirandosi a quello di legge naturale o alla legge giuridica, o che comunque abbia istituito una sorta di analogia o di parallelo con queste forme di legalità. Il concetto di legge, in quanto tale, non appartiene né alla natura né alla morale o al diritto. Il concetto di legge si *applica* ugualmente bene a questi tre ambiti, senza però ridursi ad alcuno dei tre. Tale concetto, infatti, esprime semplicemente la forma di una connessione che sia rigorosamente necessaria, ossia una di connessione tra diversi elementi, che avvenga senza eccezioni e secondo una regola; ma questo connettere è, di per sé, una *funzione*; ed una tale funzione, presa in astratto, non dice ancora ciò di cui è funzione. «Tutte le intuizioni – argomenta Kant –, in quanto sensibili, si basano su affezioni; i concetti, quindi, si basano su funzioni. Con funzione, peraltro, io intendo l'unità dell'atto di ordinare diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune» (*KrV*, III,85; *CRP*, 123). Il giudizio è ciò che opera una sintesi, ciò che mette insieme diversi elementi di un molteplice. La funzione dell'animo, dunque, è quella, in generale, di ordinare, ovvero di unificare: è, in altre parole, un'attività 'legislativa'. Per questa attività, non c'è un modello che sia sovraordinato rispetto ad un altro; essa è semplicemente l'azione del determinare, ed una tale azione del determinare deve, di volta in volta, incontrare un determinabile. Se il determinante può incontrare un determinabile, allora questa azione del determinare avrà un 'riempimento' – un riempimento, che assumerà diversi significati a seconda della configurazione legale a cui esso darà luogo, in base ai diversi ambiti legislativi della ragione.

L'essere attivo, l'essere spontaneo, l'unificare è la caratteristica del *Gemüth*; esso congiunge *in generale*. La «congiunzione è un atto della spontaneità della capacità di rappresentazione, e poiché tale spontaneità, per distinguerla dalla sensibilità, occorre chiamarla intelletto, allora ogni congiunzione – sia che possiamo divenirne coscienti sia che non lo possiamo, sia che possa risultare una congiunzione del molteplice sia che possa essere una congiunzione di vari concetti, ed infine, sia che possa risultare una

congiunzione del molteplice dell'intuizione sensibile sia che possa esserlo dell'intuizione non sensibile – è un atto dell'intelletto, che designeremo con il nome generale di sintesi, per fare così osservare, in pari tempo, che noi non possiamo rappresentarci alcunché come congiunto nell'oggetto, senza averlo noi stessi congiunto in precedenza, e che la congiunzione, fra tutte le rappresentazioni, è l'unica che non può essere data da oggetti, ma può essere costituita solo dal soggetto stesso, poiché essa è un atto della spontaneità del soggetto» (*KrV*, III, 107; *CRP*, 153). Ciò che or ora si era andati affermando è, in questo brano, subito visibile: e cioè che l'animo unifica in generale, non questo o quello, poiché l'unificare è la sua 'forma'. Se si prende in considerazione l'inciso nel quale vengono elencati tutti i possibili 'prodotti' dell'attività di congiunzione del nostro intelletto, si possono notare, allora, due cose: quanto al contenuto dell'inciso stesso, ciò che balza agli occhi è che Kant, parlando dell'unificazione di un molteplice, non intende riferirsi in maniera esclusiva ad un molteplice sensibile o intuitivo; quanto, invece, alla forma sintattica in cui tale inciso viene espresso, è possibile accorgersi che Kant si esprime con una serie di particelle di congiunzione («sia che possiamo divenirne coscienti sia che non lo possiamo, sia che...» etc.), il che sta ad indicare che l'attività di congiunzione non si limita ad un contenuto dato, bensì può riguardare diversi campi di applicazione. A questo proposito, un importante chiarimento fornisce una proposizione contenuta all'interno degli abbozzi pervenutici per la preparazione del *Preisschrift* sui progressi della metafisica: «la categoria in sé non dipende dalla forma della sensibilità, spazio e tempo, ma può esser sorretta anche da altre forme per noi assolutamente impensabili, purché queste riguardino il soggettivo, ciò che precede a priori ogni conoscenza e rende possibili i giudizi sintetici a priori» (*Fortschritte*, XX, 272; *SC*, 166).

Altro discorso, è se questi 'ambiti di applicazione' siano legittimi oppure no, quanto alla conoscenza che sono in grado di procurare; tuttavia, ciò che si può affermare è che l'*atto* stesso del determinare ad essere in sé legittimo, o, per meglio dire, non si lascia ricondurre alle condizioni di legittimità tipiche dei concetti dai quali si pretende che debbano produrre conoscenze apodittiche, poiché questo determinare non può essere limitato a condizioni di validità (conoscitiva) di sorta. Del resto, il § 15 dell'*Analitica dei concetti* (dove il brano che ho citato è tratto) è intitolato «Sulla possibilità di una congiunzione in generale»: il che è indizio sufficiente per farci comprendere che il compito della *Deduzione* non è quello di ridurre la capacità dell'unificazione, da parte del nostro animo, al molteplice sensibile, ma solo quello di 'restringere' quest'uso all'esperienza possibile *ai fini della conoscenza*.

Certamente, questo determinare, quando non è riferito ad ambiti nei quali la ragione può essere legislativa (natura e libertà), potrebbe apparire completamente vuoto, ed in quanto tale completamente astratto. A questa osservazione si può rispondere mettendo in evidenza che un unificare che non conclude in una forma di legislazione è sì vuoto e meramente formale; però questa formalità, essendo il modo in cui sempre l'animo si esprime, è anche, in qualche modo, un contenuto: un contenuto-formale, se così si può dire, una forma che esprime il modo in cui l'animo stesso è costituito (in ciò essendo contenuto, sebbene contenuto di carattere peculiarissimo): una forma, che testimonia del carattere spontaneo, attivo dell'animo. Questo essere attivo da parte dell'animo non è solo una forma: è la sostanza e l'anima stessa di quella *x* che possiamo caratterizzare come soggetto trascendentale. Il carattere attivo e spontaneo del

soggetto, perciò, dà luogo ad una dimensione che è non accidentalmente, ma costitutivamente *pratica*, rivolta all'azione²⁸.

Queste poche considerazioni sono sufficienti ad esporre e difendere il punto di vista che in questa sede si sta cercando di portare innanzi; infatti, per il mio proposito è possibile e legittimo non prendere se non in minima parte in considerazione un'osservazione come quella riguardante il determinare del soggetto che non culmina in conoscenze di alcun tipo; infatti, ciò che qui interessa è unicamente che il concetto di legge non ha alcun ambito di riferimento privilegiato, e dunque non esiste alcuna trasposizione di una concettualità da un ambito (quello della natura) ad un altro (quello della libertà); né il concetto di legge si può dire sia usato analogicamente nella filosofia morale, perché la filosofia morale non si riferisce alle strutture della ragione teoretica, ma *alle universali strutture della ragione in quanto tale*. Con il che si dimostra che la morale si muove sempre sulla base di un principio immanente, e che non assume come modello se non questo principio immanente stesso.

2. Sul concetto di una legge morale in particolare

Quel che ora si dovrà fare, sarà mostrare come questa struttura generale dell'operare dell'animo, quella del connettere, si traduca, nell'etica, in qualcosa come una legge della libertà o legge morale.

Dopo quanto si è detto in queste pagine, sarà agevole immaginare che una legge morale sarà una legge che sia capace di esprimere una connessione necessaria di ogni possibile volontà di ogni possibile essere razionale. Questo è quanto Kant precisamente dice, in un luogo della *Fondazione della metafisica dei costumi*: «Non si può mettere in dubbio che la sua [della moralità] legge abbia un significato tanto ampio da dover valere non solo per gli uomini, ma per ogni *essere razionale in generale*, non semplicemente sotto condizioni contingenti e con eccezioni, ma *in modo assolutamente necessario*» (*GMS*, IV, 408; *FMC*, 47). Ma poi ciò si ricava anche dalla definizione data da Kant nel già citato § 1 dell'*Analitica della ragion pura pratica*, e che qui conviene citare nuovamente: «I principî pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà [...] Essi sono [...] oggettivi, ossia leggi pratiche, se la condizione vien riconosciuta come oggettiva, cioè valida per la volontà di ogni essere razionale» (*GMS*, IV, 19; *CRPr*, 35).

Innanzitutto, per comprendere la struttura di una legge universale della volontà, cioè di una legge pratica oggettiva, bisogna ben intendersi sul concetto appena esposto di una connessione necessaria di ogni possibile volontà. Che la legge morale, come legge, in generale, debba rappresentare una riunione di diversi elementi, è cosa che consegue dalla struttura formale del concetto di legge. Che essa, altresì, non sia semplicemente una legge della ragione, ma una legge della *ragione pura pratica*, ossia di una ragione

²⁸ Al concetto di spontaneità si riferisce un saggio di J. MITTELSTRAß, *Spontaneität. Ein Beitrag im Blick auf Kant*, «Kant-Studien», 56, 1965, pagg. 474 – 484, che trova che la comune origine della spontaneità dei concetti e della spontaneità di un'azione stia nell'autonomia che caratterizza l'animo umano; una interpretazione simile, però molto più orientata a vedere nel pratico la chiave della spiegazione della spontaneità dell'animo in ambito conoscitivo, si trova in G. RÖMPP, *Ethik des Selbstbewusstseins: der Andere in der idealistischen Grundlegung der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Berlin, Duncker und Humboldt 1999 (cfr. soprattutto le pagg. 105 – 121). Vanno poi ricordate a questo proposito le osservazioni, di cui si è già fatta menzione (cfr. nota 30), di F. KAULBACH, secondo il quale la filosofia kantiana è, in quanto tale, determinata dal *Prinzip Handlung* perché il suo carattere attivo e spontaneo è ciò che si potrebbe definire una *transzendente Bewegung*.

che *in quanto tale* si rivolge ad una volontà, è cosa che risulta in maniera chiara da quanto mostrato nei precedenti paragrafi. Infatti: la ragione elabora la legge, la *forma della legge*; ma qui la legge si rivolge a possibili azioni: cioè alla volontà. La ragione pura pratica è perciò una speciale forma di unificazione di ragione e volontà: se così potesse esser detto, essa è *ragione* secondo la 'forma', e *volontà* secondo il 'contenuto'. Uso queste parole in un senso preciso e ristretto, che non inficia il carattere formale della legge morale. La forma della legislazione, l'universalità e la necessità, provengono infatti dalla ragione. Ma questa 'forma' determina la volontà, che in questo preciso senso è 'contenuto'. Dunque 'ragione pura pratica' è un'espressione composita che già contiene i due momenti, ed è per questo che la morale di Kant, pur basandosi su leggi della ragione, non è una morale intellettualistica.

Tuttavia, qui incontriamo subito un punto che non sembra essere, *prima facie*, chiaro, e cioè: se la legge morale è una legge della libertà, in che senso si può invocare un ordine necessario della volontà? Se riconsideriamo quanto si è scritto nel precedente paragrafo, ci accorgeremo che nel concetto di legge è compreso, oltre il concetto di una connessione di diversi elementi, anche quello di una connessione che avviene in maniera non contingente, poiché, per Kant, se una legge è tale non può che dar vita a connessioni che valgano in maniera necessaria, dal momento che l'origine di queste connessioni non è né empirica, né 'soggettiva' nel senso di 'psicologica', secondo le leggi dell'associazione. L'origine di tali connessioni è, infatti, bensì soggettiva, però rigorosamente trascendentale. Dal concetto di legge, dunque, non si può mai escludere quello di universalità e necessità.

Ora, per poter conciliare, in una sola legge, necessità e libertà, e giungere così a capo di questa difficoltà, si dovrà cercare di ricapitolare il senso di quanto si è osservato nei paragrafi precedenti. La morale, abbiamo visto, deve produrre un ordine nel quale ogni possibile essere razionale sia capace di riconoscersi. Il concetto di legge morale è dunque quello di una legge pratica di valore apodittico, ossia di una legge in cui una volontà non può non riconoscersi. Ma, poiché nella nostra condizioni di uomini, ovvero di esseri razionali, e tuttavia finiti, questo ordine non è, semplicemente, ma *bisogna che sia*; la morale (non in assoluto, ma sempre in relazione ad esseri razionali finiti) non si riferisce a ciò che è, ma a ciò che deve essere. Abbiamo anche visto che l'unica facoltà in grado di esprimere ciò che è buono incondizionatamente è la volontà, poiché la volontà decide di ogni possibile azione e di tutti i possibili fini. Una legge morale sarà dunque una legge che esprima una connessione di tutti i possibili atti di tutte le possibili volontà, nel senso che queste volontà non sono tra loro irrelate, ma in comunicazione, e dunque devono essere tra loro vincolate e concordi in certi atti. Se queste singole volontà sono poi volontà che appartengono ad esseri finiti, esse sono certamente vincolate ed in comunicazione tra loro dal punto di vista trascendentale, perché esse sono tutte sottoposte ad una stessa legge, e tuttavia non lo sono necessariamente dal punto di vista fattuale, perché, empiricamente, ognuna di queste volontà si determina a partire da se stessa, e non per forza in relazione ad altre volontà. Queste volontà, allora, sono sicuramente in comunicazione in virtù di una legge universale, ma non sono necessariamente concordi in certi atti ed in certe volizioni: esse *devono esserlo*. L'ordine della legge morale, che è un ordine della volontà o della ragione pura pratica, è un ordine della libertà: infatti, se la ragione pura, in quanto pratica, non fosse libera, essa dipenderebbe da qualche altra condizione, e allora non sarebbe più incondizionatamente buona. La connessione rigorosamente universale data dalla legge morale, che sopra, in prima approssimazione, avevo chiamato una connessione necessaria, è dunque tale, però in un senso

preciso, ovvero quello di una *connessione rigorosa, cioè senza eccezioni, di volontà libere*. Ora, se il suo carattere universale e privo di eccezioni fa di questa legge una legge necessaria, questa legge rimane una legge della libertà, perché la libertà, come visto, esprime un ordine, un «regno» in cui le volontà si riconoscono. Questo «regno della libertà» è una sorta di chiamata, di «appello» a cui è chiamata ogni volontà; e la libertà di ogni singola volontà è la risposta, libera ma moralmente dovuta, a questo appello. Perciò: necessità, in relazione alla libertà, non dice: *non poter non essere*, bensì afferma: *dover essere*, che qui vale come: *impegnarsi per fare in modo che sia*. Questa necessità è un obbligo che un essere libero pone a se stesso, affinché una comunità di esseri che della libertà facciano la propria legge, possa realizzarsi.

3. Forma logica degli imperativi. Imperativi ipotetici

Una volta messa a punto la struttura concettuale che una espressione come ‘legge morale’ sembra portare con sé, bisogna continuare a lavorare intorno ad un tale plesso concettuale, per cercare di svolgerne tutte le possibili implicazioni. Avendo già isolato il concetto di una legge morale in generale, tratteggiandone i contorni in maniera estremamente generale, si cercherà qui di porre la questione di come si configuri questa legge nella sua concreta formulazione in relazione agli uomini. Poiché, però, credo sia utile, al fine di comprendere in che modo una volontà possa in generale obbligare se stessa, ossia in che modo una volontà possa dar luogo, in generale, ad imperativi, non indagherò soltanto il concetto di imperativo categorico, ma anche quello di imperativo ipotetico.

La volontà di un essere razionale, che però non agisce sempre sulla base di ciò che gli viene indicato dalla ragione, deve, per ottenere dei fini, molto spesso sottoporsi a dei comandi, a degli imperativi. Gli imperativi, infatti, «dicono che sarebbe bene fare o non fare qualcosa, ma lo dicono ad una volontà che non sempre fa qualcosa perché le viene rappresentato che farlo sia bene» (*GMS*, IV, 413; *FMC*, 57). Come è noto, per Kant la classe degli imperativi si divide in due sottoclassi, quella degli imperativi ipotetici e quella degli imperativi categorici. «I primi rappresentano la necessità pratica di un’azione possibile come mezzo per ottenere qualcos’altro che si vuole (o che è possibile che si voglia). L’imperativo categorico sarebbe quello che rappresenta una azione, senza riferimento ad un altro fine, come in se stessa oggettivamente necessaria [...] Se ora l’azione è buona semplicemente come mezzo *per qualcos’altro*, l’imperativo è *ipotetico*; se essa è rappresentata come buona *in sé* [...] l’imperativo è *categorico*» (*GMS*, IV, 414; *FMC*, 59).

Gli aggettivi con cui Kant caratterizza gli imperativi derivano dalla logica, e più precisamente dai giudizi che Kant, nella prima *Critica*, chiama di relazione. Un giudizio categorico è un giudizio che esprime una inclusione tra due classi di diversa estensione, mentre un giudizio ipotetico si compone di due o più proposizioni, collegate dai connettivi ‘se allora’. Inoltre, Kant non sceglie solo di caratterizzare i suoi imperativi facendoli corrispondere a due dei tre giudizi di relazione, ma, sulla base dei giudizi di relazione, ricava anche il grado di ‘obbligazione’ che ogni imperativo contiene. Infatti, «l’imperativo ipotetico dice [...] soltanto che l’azione sarebbe buona per un qualche scopo *possibile o reale*. Nel primo caso esso è un principio problematicamente pratico, nel secondo assertoriamente pratico.

L'imperativo categorico, che definisce l'azione come per sé oggettivamente necessaria, senza relazione ad alcuno scopo, ossia anche senza un qualche altro fine, vale come principio apoditticamente pratico» (GMS, IV, 414 – 415; FMC, 61).

Che Kant ricalchi le caratteristiche degli imperativi dalla logica, è cosa che si può spiegare pensando che gli imperativi sono formulazioni dei diversi principî dell'agire, e dunque devono essere espressi da proposizioni e giudizi, e di proposizioni e giudizi, notoriamente, si occupa la logica. Non è poi da dimenticare che, per Kant, ogni pensare si esprime in giudizi (cfr. *KrV*, III, 85 – 86; *CRP*, 123 – 124), e, parallelamente, che a giudizi va ricondotta tutta la nostra attività conoscitiva. Se questa attività conoscitiva non si limita ad un uso logico-formale, ma ascende ad un uso logico-trascendentale, allora nei giudizi non si esprimeranno solo relazioni linguistiche, ma relazioni oggettive. E dunque: che Kant ricalchi sul linguaggio della logica le denominazioni dei principî pratici, vuol dire che, nel far questo, sta pensando non solo a relazioni logiche, espresse da proposizioni pratiche; sta pensando anche ad una relazione 'reale' tra imperativi ed azione, da un lato, ed imperativi e legge, dall'altro. Solo se si tengono costantemente presenti queste relazioni 'reali' tra volontà, azioni, imperativi e legge (nel caso che l'imperativo sia categorico), potremo comprendere il parallelismo che Kant istituisce tra giudizi e imperativi, o, più in generale, tra logica e teoria della morale. Se, per esempio, pensiamo al parallelismo tra giudizio categorico e imperativo categorico, ne ravviseremo subito il motivo: entrambi non sono sottoposti a condizioni che siano fuori di sé, ma trovano in se stessi la loro condizioni, e sono dunque incondizionati – sebbene l'uno solo formalmente, mentre l'altro anche oggettivamente. Se dico: «Il corpo è un grave», non affermo una condizione per cui il corpo sia o dovrebbe essere un grave: assegno, senza altre condizioni, semplicemente una caratteristica al corpo. Così, se dico: «Bisogna rispettare gli altri», allora sto formulando un imperativo categorico, perché il motivo del rispetto degli altri non risiede altrove che in questo stesso rispetto. Ma se dico: «devo rispettare gli altri, se voglio essere rispettato», allora qui pongo una condizione che è fuori del rispetto degli altri, in se stesso, e dunque l'imperativo diventa ipotetico – allo stesso modo che se dico: «se il corpo ha una massa, allora il corpo sarà un grave», il giudizio non è categorico, ma ipotetico, perché l'essere grave del corpo dipende dal possedere una massa, come sua condizione.

Tuttavia, non è da credere che sia la mera forma linguistica a fare dell'imperativo categorico un imperativo categorico o dell'imperativo ipotetico un imperativo ipotetico. Un imperativo categorico può assumere forma ipotetica, e cionondimeno essere categorico. Per esempio, dicendo: «se hai un talento, devi fare quanto è in tuo potere per svilupparlo», io formulo un imperativo categorico, sebbene lo faccia in forma ipotetica. Ma posso anche dare forma categorica ad un imperativo che non è morale, per esempio dicendo: «devi volgere sempre tutti gli eventi a tuo vantaggio». Ciò dà ulteriore forza ad una conclusione che si era già tratta: e cioè che ciò che vale non è tanto il parallelo con le forme del giudizio, ma la relazione in cui, realmente, la volontà si trova con l'azione e con la legge, che fa di un imperativo un imperativo categorico o ipotetico. Se la relazione tra volontà e legge è incondizionata, allora la relazione è, in se stessa, categorica, ovvero *realmente, oggettivamente* categorica; se, invece, questa relazione non dovesse essere incondizionata, ma sottoposta ad un fine altro, ovvero se tra una determinata azione non avesse relazione alla legge, ma fosse semplicemente un agire tecnico o pragmatico, allora la relazione sarebbe in se stessa ipotetica, ovvero realmente sottoposta ad altra condizione che quella della legge

morale, che sola può avere carattere di necessità, e dunque di categoricità²⁹. Allo stesso modo si può spiegare cosa intenda Kant quando ricava, dai giudizi modali, il grado di obbligazione contenuto nelle proposizioni pratiche. Anche qui, infatti, andando ad istituire un confronto tra proposizioni pratiche e proposizioni logiche, noteremmo delle asimmetrie tra le due classi di proposizioni. Per esempio, che cosa si intende dicendo che gli imperativi categorici sono principi *apoditticamente* pratici? Si intende che questo principio determina necessariamente la volontà, così come il giudizio apodittico deriva dalla categoria di necessità. Qui, però, lo abbiamo già visto, il termine ‘necessità’ assume due sensi diversi: nel senso pratico, è un ‘non potere non’ in senso deontologico, non fattuale (almeno per gli uomini, mentre di Dio si può dire che la necessità deontologica sia anche fattuale: egli non ha bisogno di obbligarsi ad agire moralmente); nel senso logico, ‘necessità’ è, *tout court*, ‘non potere non’, una impossibilità di principio che il contrario di ciò che è espresso dalla necessità sia.

Questo punto è illustrato chiaramente da Kant, quando pone la differenza tra imperativi ipotetici dell’abilità e della prudenza, e tra questi e l’imperativo categorico. In questo luogo, Kant parla esplicitamente di gradi di obbligazione, ricavandoli dalle categorie modali. Cerchiamo di approfondire questo punto.

L’imperativo dell’abilità, o tecnico, è un imperativo per scopi semplicemente possibili, che si possono avere o non avere, come per esempio: «se vuoi diventare ingegnere, allora studia la matematica!». Non è detto che si abbia il fine di diventare ingegneri; ma, qualora lo si abbia, si deve studiare la matematica, come mezzo per questo fine. Il fine in se stesso riguarda semplicemente ciò che «è [...] *possibile* che [qualcuno] un giorno desideri avere» (GMS, IV, 415; FMC, 63). La parola chiave, qui, è, dunque, *possibilità*. Non a caso l’imperativo problematico è possibile: al giudizio problematico, che esprime qualcosa che può essere come non essere, corrisponde la categoria della possibilità, del poter essere altrimenti. L’imperativo si chiama ‘della abilità’ proprio in quanto possibile: bisogna acquisire la capacità, l’abilità appunto, di conseguire un tale fine, *una volta* che lo si *voglia*. Il fine dell’imperativo dell’abilità è dunque del tutto contingente, o, il che per Kant è qui lo stesso, del tutto arbitrario, cioè dipende da un atto d’arbitrio che non conosce alcun tipo di costrizione esterna, cioè alcun tipo di necessità. Non c’è alcuna necessità, infatti, che io diventi ingegnere o professore; questa necessità, e con essa l’imperativo, nascono solo *all’interno* dello scopo che ci si è prefissi, per cui se io, per esempio, ho l’aspirazione di diventare professore, è necessario che consegua un adeguato titolo di studio. Tuttavia, che all’interno dell’azione comandata sorga una necessità, è cosa di una certa importanza. Ciò, infatti, sta ad indicare che gli imperativi ipotetici sono imperativi nel senso pieno del termine, ovvero che comandano *rigorosamente*, che anch’essi non prevedono eccezioni al loro comando. Il punto, infatti, non è che l’imperativo categorico comandi rigorosamente, e l’imperativo ipotetico comandi invece in maniera più blanda. Anzi: se io voglio diventare ingegnere – per restare all’esempio di prima – è del tutto indispensabile, del tutto necessario che io impari la matematica; non posso diventare ingegnere sfuggendo a questo obbligo. Il punto è, però, che è l’intera relazione tra volontà e fine propostosi a non essere

²⁹ Ho ripreso, in queste mie considerazioni, alcune delle giuste conclusioni contenute nel saggio di G. PATZIG, *Die logische Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*, «Kant-Studien», 56, 1965, pagg. 237 – 251. Considerazioni simili si trovano anche in L. W. BECK, *A commentary on Kant’s Critique of practical reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1963², pagg. 84- 88.

necessaria. Qui è la contingenza dell'imperativo categorico, non nella forza con cui si esprime il comando.

Al contrario degli imperativi dell'abilità, invece, gli imperativi che esprimono un fine pragmatico, ovvero gli imperativi della prudenza, non sono contingenti o arbitrari né nella forma, né nel contenuto del fine. Per Kant la felicità – il fine pragmatico di cui si diceva – non è un fine che si possa o non si possa avere; per Kant la felicità è un fine che *necessariamente* si ha. «C'è tuttavia *un* fine che si può presupporre come reale in tutti gli esseri razionali [...], quindi uno scopo che essi non *semplicemente* possono avere, ma del quale si può presupporre con certezza che essi nel loro insieme *abbiano* secondo una necessità naturale, e questo scopo è quello della *felicità*. L'imperativo ipotetico che rappresenti la necessità pratica dell'azione come mezzo per il promuovimento della felicità, è assertorio» (GMS, IV, 415; FMC, 63). In base a queste parole, si potrebbe credere che anche il fine della felicità sia un fine necessario. Questa tuttavia è una conclusione che Kant non trae, e che anzi procede in direzione contraria rispetto allo spirito del suo discorso. Infatti, è in base alla costituzione soggettiva dell'essere umano, come essere finito, sensibile, bisognoso, egli non può non voler essere felice. Ma il fine della felicità non è necessario, perché è completamente contingente riguardo al suo *oggetto*, in quanto è la costituzione dell'essere umano ad essere in se stessa contingente. Per Kant, la felicità è qualcosa di necessario, sulla base di *condizioni contingenti date*, quali sono quelle in cui si esprime (che danno luogo a) la condizione umana, così come noi la conosciamo; e perciò, il fine della felicità non dà luogo ad una legge, considerato che è necessario «non far dipendere i principî dalla particolare natura della ragione umana, come la filosofia speculativa permette, e anzi come essa trova talvolta necessario» (GMS, IV, 411 – 412; FMC, 55). In quest'ultima asserzione si trova la chiave per comprendere in che senso la legge morale possa valere non solo per uomini, ma per esseri razionali in generale: per Kant, la ragione pura, esprimendo principî in sé necessari, non esprime principî che siano limitati alla semplice razionalità umana. In questa sede, non sarà purtroppo possibile svolgere in maniera adeguata questo punto. Basti tuttavia questo accenno, per comprendere in che senso l'esigenza della felicità, pur essendo necessaria per gli uomini, non può però dar luogo ad una legge in se stessa necessaria. Da questa contingenza, da cui l'esigenza umana della felicità deriva, segue anche che *oggettivamente* il concetto di felicità abbia in sé una certa indeterminatezza. Infatti, come, *materialmente*, ognuno voglia essere felice, non può essere determinato da alcuna legge necessaria³⁰.

³⁰ Sul tema della felicità si sofferma il saggio di N. HINSKE, *Die „Rätschlege der Klugheit“ im Ganzen der Grundlegung. Kant und die Ethik der Griechen, 3. Abschnitt: Xesophon*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, cit., pagg. 131 – 147. Hinske ritiene che il conflitto tra moralità e felicità non sia così drammatico come a prima vista può sembrare, e che il rigorismo di Kant sia, in grossa parte, un 'rigorismo della disillusione', derivato dalla consapevolezza di chi sa di non poter puntare tutta la propria esistenza sull'idea del conseguimento della felicità, proprio in virtù di quella sua indeterminatezza di cui si diceva nel testo. Con questa interpretazione, credo, si può concordare solo parzialmente, perché, a mio avviso, il vero motivo della separazione tra felicità e moralità non sta tanto nell'indeterminatezza dell'idea di felicità, quanto nel fatto che Kant non vede come dall'idea della felicità possano sorgere delle obbligazioni. Mi sembrano invece, oltre che condivisibili, anche suggestive le parole con cui si chiude il saggio di Hinske: «Il rango del suo [dell'uomo] modo di vivere non è indipendente dal suo gusto per la felicità. Proprio per questo la questione circa la vita umana, come in modo particolare l'ha posta l'antica dottrina dei *Bioi*, è e rimane un serio tema della filosofia pratica. La questione della felicità non permette alcuna dispensa dalla ragione. Solo se si diventa consapevoli di quanta ragione, di quanta riflessione sulle possibilità e i limiti della vita umana, ma anche di quanto rispetti davanti all'alterità

In ogni caso, quantunque contingente, il fine della felicità non è del tutto empirico. Infatti, il fine della felicità, essendo coesenziale alla natura umana, rispecchia proprio in maniera fedele questa stessa natura, che è, al contempo, sottoposta alla legge della sensibilità e a quella della ragione. Vediamo in che senso. La felicità, a parere di Kant, consiste nella soddisfazione totale ed ininterrotta di tutti i propri impulsi e desideri, «la stato – com'egli dice – di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà» (*GMS*, IV, 124; *CRPr*, 273). Da un lato, allora, quella della felicità è un'idea, perché nasce da un'astrazione: la felicità non si accontenta della soddisfazione del singolo impulso, vuole che tutti gli impulsi siano soddisfatti, ma questa idea della totalità può sorgere solo in esseri razionali, capaci di idee, perché «l'idea di felicità esige un tutto assoluto» (*GMS*, IV, 418; *FMC*, 67). Un animale, per esempio, non penserà mai alla felicità, ma solo alla soddisfazione istintuale dell'impulso presente. Dall'altro lato, però, poiché riguarda gli impulsi e i desideri, la felicità non può che dipendere anche in parte dalla nostra natura corporea, o, più in generale, dalla nostra natura bisognosa – e l'esser bisognosi dà vita ad una serie di impulsi, che imperiosamente pretendono di essere soddisfatti³¹. Gli impulsi, i desideri, non sono del tutto in nostro potere; non possiamo decidere quali tipi di impulsi o inclinazioni avere (anche se stimoli ed impulsi possono essere da noi orientati: orientati, appunto, educati, coltivati, ma non creati dal nulla). Ora, è proprio la diversità degli impulsi il punto: si possono avere, a seconda della assoluta singolarità della costituzione soggettiva di ciascuno, diversi impulsi, che ci spingono a ricercare la felicità in diversi modi: ciò dipende dai diversi tipi di inclinazioni cui si è soggetti e dalle diverse disposizioni soggettive di cui si è in possesso. Così, si può trovare la propria felicità nei piaceri corporali, nel lavoro, nello studio, nel servizio prestato ad altri o in qualsiasi altra cosa. Non solo: nessuno può sapere se la soddisfazione di un determinato impulso può renderlo veramente felice, e neanche essere in accordo con se stesso riguardo a ciò che realmente appagare tutti i suoi desideri: «Sfortunatamente, il concetto della felicità è un concetto così indeterminato che, sebbene ognuno desideri raggiungerla, nessuno tuttavia determina mai cosa veramente desideri e voglia, né può dirsi d'accordo con se stesso al riguardo» (*GMS*, IV, 418; *FMC*, 67). Quel che conta è che, secondo Kant, solo l'esperienza può dire cosa possa rendere felice ogni singolo soggetto, sebbene ogni singolo soggetto sappia che, come uomo, vuole essere felice.

La felicità si trova, dunque, all'incrocio tra necessità e contingenza: necessaria secondo la forma, contingente secondo il contenuto. Come è possibile un incrocio di questo tipo, che non sembra trovare eguali nella filosofia kantiana? Credo che, anche in questo caso, il confronto con la logica formale e

dell'altro sono dispensati in un consiglio prudente, il discorso di Kant suo “consigli della prudenza” è un discorso razionale» (pag. 146).

³¹ M. MORI, *Felicità, virtù e religione in Kant*, in N. PIRILLO (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996, tomo I, pagg. 53 – 79, evidenzia, attraverso uno studio degli inediti e di varie *Reflexionen*, come vi sia stato un periodo nel quale Kant ha aderito al teorema razionalistico secondo cui esiste un tipo di felicità ‘universale’, che va pensata come un sistema armonico delle inclinazioni, non contrapposta alla moralità. L'A. mette pure in evidenza che Kant ha abbandonato questo pensiero nelle opere pubblicate, per riprenderlo in una chiave esclusivamente religiosa, ritenendo la felicità un completamento necessario della moralità, ma non fondamento di essa, e riponendo la speranza di un tale accordo tra felicità e moralità nell'opera di un saggio reggitore morale del mondo. Ciò che mi sembra di poter sottolineare, comunque, è che neanche nelle opere pubblicate Kant è dimentico di una tale concezione della felicità come ‘sistema’ o come ‘idea della totalità armonica’ delle inclinazioni, con la differenza che, come visto, ritiene impossibile pensare realmente un ‘tutto’ delle inclinazioni.

trascendentale possa dirci qualcosa di importante al riguardo. Gli imperativi della prudenza sono assertorî; e, nella logica trascendentale, ai giudizi assertorî corrisponde la categoria della *Wirklichkeit*. Si potrebbe allora dire che la felicità sia qualcosa di reale, di *wirklich* in ciascuno. Infatti, ciò che è reale è bensì presente, ma può essere altrimenti da come è; allo stesso modo che l'esigenza della felicità è presente, effettiva in tutti gli uomini, ma in ognuno è costituita in maniera diversa. Cosicché, se è vero che, in un certo qual modo l'esigenza della felicità è necessaria, perché non può esistere uomo che non voglia essere felice, questa necessità non è tuttavia una necessità del concetto, non una legge, ma una necessità fattuale, se si potesse dire così, una legge non apriorica, ma empirica. Una necessità, come sopra si diceva, che nasce solo sulla base di condizioni contingenti date. Questo è proprio il concetto della *Wirklichkeit*: infatti, anche nella realtà si danno condizioni necessarie, 'leggi', ma queste leggi, secondo il modo di esprimersi della *Critica del Giudizio*, sono leggi empiriche, ovvero leggi necessarie non in se stesse, ma solo sulla base di condizioni a loro volta contingenti. Infatti, è certo necessario, ovvero non può non essere, che un corpo, essendo esso un grave, senza un sostegno ed in presenza dell'attrazione gravitazionale, finisca per cadere; ma che la realtà sia costituita di corpi sottoposti alla legge dell'attrazione gravitazionale – è questo a non essere in stesso in alcun modo necessario. Cosicché si comprende benissimo che, se siamo in cerca di leggi nel senso più rigoroso del termine, non ci si può accontentare degli imperativi ipotetici, né di quelli dell'abilità, né di quelli della prudenza³².

4. Il senso di un'etica di carattere imperativo e il concetto di dovere

L'imperativo categorico è ciò grazie a cui per gli uomini la legge può diventare non solo una struttura ideale, ma qualcosa di effettuale nelle loro azioni, ossia è il modo in cui per gli uomini la legge può prendere una forma.

³² Sugli imperativi ipotetici si può vedere, oltre all'*art. cit.* di G. PATZIG, anche il saggio di R. STAEGE, *Hypotetische Imperative*, in «Kant-Studien», 93, 2002, pagg. 42 – 56, che propone un'articolazione della struttura di tali imperativi in tre gradi, che ella chiama, nell'ordine, della 'funzione informativa' («se vuoi Z, devi fare H!'), della funzione-guida della azione («se vuoi Z, devi volere anche H, come sua condizione») e della funzione della necessitazione (il mezzo viene comandato, se si vuole il fine). Ella propone dunque di modificare la formula dell'imperativo ipotetico dal semplice 'se vuoi x, allora fai y', in una formula più precisa, che restituisca la complessità dell'orientamento razionale e della ferma volontà di conseguire un fine che sta a base dell'imperativo ipotetico, e che così suona: «Colui che ascrive a se stesso la proprietà di volere un fine Z, vuole (in quanto la ragione ha decisiva influenza sulle sue azioni) anche il mezzo a tale scopo ineludibilmente necessario che è in suo potere» (pag. 56). Anche L.W. BECK, *op. cit.*, parla di una struttura che si articola in tre funzioni per l'imperativo categorico, in senso però leggermente diverso dalla Stage: per questo autore, si ha nella protasi, ossia nella prima proposizione delle due che costituiscono un giudizio ipotetico, in primo luogo, il momento del *conatus*, espresso dalla proposizione 'se o poiché voglio B...'; in secondo luogo, la conoscenza della relazione causale che intercorre tra l'azione comandata e l'obiettivo da raggiungere, espressa dalla proposizione 'A è mezzo per B'; infine, l'inferenza o regola pratica, per la quale 'se io voglio pienamente l'effetto B, voglio anche l'azione A richiesta per esso (cfr. pag. 85). Inoltre, si veda pure l'articolo di H. WAGNER, *Kants Konzept von hypotetischen Imperativen*, in «Kant-Studien», 85, 1994, pagg. 78 – 85. Anche questo autore sottolinea che gli imperativi ipotetici comandano inflessibilmente, sebbene solo condizionatamente; egli vede però negli imperativi ipotetici solo una sorta di 'sfondo' o 'preparazione' al concetto di imperativo in generale (circostanza che - sarebbe da sottolineare in maniera più decisa di quanto faccia l'autore - è di una certa importanza, perché contiene il concetto di una volontà che sa costringere se stessa in vista di un fine).

Poiché la legge morale, per esseri razionali finiti, è una legge universale non di ciò che è, ma di ciò che deve essere, una tale legge è espressa, in relazione ad uomini, dal concetto di dovere³³. Kant introduce questo passaggio, nella *Fondazione*, in maniera brusca e quasi ingiustificata, dicendo che «per sviluppare il concetto di una volontà buona in se stessa sommamente degna di stima e buona senz'altra considerazione [...] vogliamo prendere in esame il concetto del dovere». In realtà, che il concetto del dovere contenga il concetto d'una volontà buona, non lo si può comprendere che dopo aver introdotto il concetto di una legge del *Sollen*, la quale può realizzarsi solo tramite la volontà. È, infatti, proprio lo iato che si crea fra essere e dovere, cioè il fatto che l'essere non corrisponda necessariamente al dovere, che fa sì che una legge universale della ragione pratica debba essere una legge espressa da un dovere. Si è visto, infatti, che il dovere, in quanto tale, non rientra nelle condizioni trascendentali di possibilità della legge morale; a rigori, esso farebbe parte non già della parte trascendentale del sistema, bensì di quella metafisica (per questa differenza, cfr. *KU*, V, 181 - 182: *CG*, 33), poiché il concetto di dovere non riguarda non la possibilità della legge in se stessa, bensì è già un'applicazione di essa ad esseri razionali finiti (gli uomini), i quali possono essere incontrati solo nell'esperienza. Tuttavia, si comprende perché Kant, nella *Fondazione*, inizi dal dovere: essa infatti ha un procedimento analitico, ovvero 'sale' dal condizionato alle condizioni, al contrario della *Critica* che ha un procedimento sintetico e 'scende' dalle condizioni al condizionato. La prima sezione della *Fondazione* consiste in un *Passaggio dalla comune conoscenza morale di ragione alla conoscenza filosofica*; dunque essa non può iniziare dalle condizioni trascendentali di possibilità: deve piuttosto trovare, nella comune conoscenza di ragione, uno spiraglio che apra la strada a tali condizioni di possibilità.

Kant esprime in maniera compiuta il concetto di dovere affermando che «*dovere è necessità di un'azione per rispetto della legge*» (*GMS*, IV, 400; *FMC*, 29). Questa proposizione risulta essere, per noi, già chiara, giacché abbiamo già analizzato il concetto di necessità, in relazione alla legge morale, ed il concetto di legge morale stessa. Perciò si è qui autorizzati a passare ad analizzare direttamente il modo in cui questa dovere si esprime, concretamente, negli imperativi categorici.

³³ Un critico feroce della dottrina della morale come dottrina del dover essere è Schopenhauer, che dedica tutta la prima parte del suo scritto su *Il fondamento della morale* alla confutazione di quelli che sarebbero, a suo parere, gli errori commessi dal filosofo di Königsberg. Infatti, nella dottrina del dover essere vi sarebbe una clamorosa *petitio principii*, perché «chi vi dice che vi siano leggi alle quali le nostre azioni devono assoggettarsi?» (A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale* (1840), trad. it. di E. Pocar, intr. di C. Vasoli, Laterza, Roma - Bari 2005, pag. 118). Ad una tale osservazione, si può rispondere che interpretare la morale come dottrina del dover essere sarebbe una *petitio principii* se questa fosse la condizione di validità, o, ancor meglio, di possibilità della legge morale, non se tale dottrina è derivata da altre, e più fondamentali, condizioni di possibilità, ossia dalla legge, che non è in sé, ma *per accidens* una legge del dover essere, legge che, a sua volta, ha, come sua condizione di possibilità, la libertà, che è la vera condizione appunto a cui una la legge può darsi. Vede invece un' 'antinomia' tra dovere e moralità M. MORITZ, *Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik*, in «Kant-Studien», 56, 1965, pagg. 412 - 429. A parere dell'A., se Kant ritiene che alla legge bisogna essere obbligati, necessitati, egli ritiene pure, in pari tempo, che l'agire necessitato non sia un agire etico, ma fondato su impulsi egoistici, come timore della pena e speranza della ricompensa. E, sempre secondo l'A., non vale l'osservazione che si tratti di un'autocostrizione, perché, se l'io 'normante' e l'io 'normato' sono identici, allora non v'è bisogno di alcuna necessitazione per seguire la norma. Ma qui è proprio il punto decisivo, che sfugge all'A.: e cioè che è vero, sì, che l'io normante e l'io normato sono identici, ma sono due diverse facoltà a produrre la norma e ad applicarla, come Kant dirà esplicitamente nella *Metafisica dei costumi*: la norma è prodotta dalla volontà, l'applicazione (libera) della norma spetta all'arbitrio. Cosicché, volontà e arbitrio sono liberi a due livelli diversi: l'una positivamente, l'altro negativamente, e questo garantisce quella non uguaglianza di livelli, all'interno dell'io, che fa sì che si possa parlare di un'autocostrizione.

«Ma quale sarà dunque questa legge – si chiede Kant –, la cui rappresentazione, anche senza tener conto dell'effetto che se ne attende, deve determinare la volontà affinché questa possa esser chiamata buona assolutamente e senza limitazione? Poiché ho spogliato la volontà di tutti gli impulsi che le potrebbero venire dall'osservanza di una qualsiasi legge, non le resta altro che la universale conformità alla legge delle azioni in generale [...] ossia, non devo comportarmi se non in modo *che io possa anche volere che la mia massima debba diventare una legge universale*» (GMS, IV, 402; FMC, 33). La validità universale e oggettiva di una legge – ecco dunque cosa deve determinare una massima, affinché questa possa aspirare ad avere valore morale. È la pura conformità della volontà ad una forma universale, ciò che fa di un imperativo un imperativo morale o categorico. Per questo Kant dice di avere spogliato la volontà da tutti i possibili impulsi. Una volontà che debba essere determinata da una legge, non potrà essere determinata da impulsi o inclinazioni a seguire la legge, ma dovrà essere la legge stessa a determinarla. La legge, cioè, non è soltanto normativa, ma insieme normativa e motivante. Infatti, una legge morale, come abbiamo visto, viene espressa dal dovere, e la rappresentazione del puro dovere deve motivarla. Che la rappresentazione della legge non sia solo normativa, ma anche motivante, dipende dalla circostanza che la ragione che è fonte della norma è, al tempo stesso, una 'ragione finale' o 'teleologica'³⁴. Ma poi questa 'ragione finale' o 'teleologica' deve produrre una norma, valida in maniera necessaria, perché il vincolo che tiene insieme tutte le possibili volontà di tutti i possibili esseri razionali non deve essere posto ad arbitrio. Se il vincolo si basasse su un'inclinazione o su un sentimento, esso dipenderebbe da un che di contingente, che può essere come non essere. Si è obbligati in maniera assolutamente necessaria agli altri; vale a dire, la legge, che mi pone in connessione con tutte le possibili volontà razionali, e dunque con ogni possibile alterità, mi presenta un obbligo che non posso eludere in alcun modo. Io sono già da sempre obbligato, non posso essere io stesso a decidere di quest'obbligo; piuttosto, è questa obbligazione etica che mi è richiesta e che *mi richiede*. Ciò che mi richiede è la legge; ma la legge non 'mi richiede' per motivi astratti, per un'astratta obbedienza ad essa. La legge del dovere mi è richiesta, mi richiede essa stessa, poiché la mia connessione con la volontà di ogni essere razionale, espressa dalla legge, mi pone un vincolo, mi dice che io non posso disporre a piacimento dell'alterità. La legge mi rivolge un appello, perché questo appello mi è rivolto da ogni possibile altro; e la richiesta di rispetto che proviene dalla legge, è la richiesta di rispetto che io devo sentire provenire da ogni possibile persona collegata a me grazie alla legge. Ora, se quest'appello non fosse rigorosamente apriorico, e quindi rigorosamente necessario, la mia obbligazione nei confronti di ogni possibile altro non sarebbe incondizionata. Concretamente, se quest'appello dovesse dipendere da un sentimento o da un'inclinazione, esso *sarebbe valido secondo la condizione* posta da questa inclinazione o da questo sentimento. Che il dovere vada compiuto per il dovere, senza alcun sentimento, impulso, inclinazione o stimolo, dipende da ciò, che il rispetto che io devo ad ogni possibile altro non ha altra condizione fuori di sé che questo stesso rispetto, perché esso è incondizionato.

Ma allora – ci si può chiedere –, se la legge è espressa da una legge del dovere, ed il dovere non deve essere seguito per altri motivi che per se stesso, allora ogni possibile atto morale è sempre un atto di

³⁴ Su questo punto, B. CENTI, *Valore e fine nella rappresentazione della legge. Il concetto di ragione dalla "Fondazione della metafisica dei costumi" alla "Critica della ragione pratica"*, in D. VENTURELLI (cur.), *Prospettive della morale kantiana*, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme 2001, pagg. 115 – 167.

autocostrizione: non può dunque esistere un atto morale che sia spontaneo, non dipendente da una pressione da esercitare su se stessi? Non esiste alcuna spontaneità nell'azione morale, alcuno slancio autenticamente generoso e non bisognoso di essere mediato da un obbligo? La risposta a queste domande sembrerebbe essere scontata. Il dovere compiuto per il dovere, senza alcuna emozione, senza alcuna partecipazione personale, sembrerebbe dar vita ad un'osservanza della legge arida, senza alcuna intima adesione. Posta in tali termini la questione, tuttavia, non si coglie l'autentico spirito della posizione kantiana. Innanzi tutto, è da chiarire che Kant non ha mai affermato che un'azione morale che sia accompagnata dal sentimento, o un'azione morale che sia spontanea, perdano, *ipso facto*, il loro carattere morale. Un'azione può essere morale e contemporaneamente essere accompagnata dal sentimento, o da un moto spontaneo dell'animo: essa infatti perde il suo carattere morale solo nel momento in cui questi ultimi diventano gli unici motivi determinanti dell'azione. Un'azione può essere certamente essere accompagnata da un moto spontaneo dell'animo, e tuttavia essere morale, se il suo movente è morale, ossia derivato dalla legge³⁵.

Tuttavia, se il dovere non esclude in maniera assoluta il sentimento, perché Kant non ammette che il sentimento possa, *di per se stesso*, dar luogo ad un'azione morale? Perché solo un'azione compiuta *per dovere* (*aus Pflicht*) e non soltanto *conformemente al dovere* (*Pflichtmäßig*) può essere il metro con il quale misurare la moralità dell'agire? Il punto è che, sebbene in linea di principio nulla osti a che il dovere sia compiuto in maniera spontanea, ossia che si possa agire moralmente anche in maniera non costretta, ciò non toglie che il fondamento dell'agire morale sia il dovere, perché la natura umana non è tale da accordarsi, in ogni caso ed in ogni situazione, in maniera spontanea con la legge. Da ciò però non si è semplicemente autorizzati a dedurre che la natura umana sia, per il filosofo tedesco, semplicemente cattiva. Per Kant, la natura umana non è né buona né cattiva. Non è buona: perché, se lo fosse, l'agire degli uomini si accorderebbe sempre con la legge, cosa che è smentita da una qualsiasi, sia pur elementare ed approssimativa, osservazione di carattere empirico. Non si deve però credere che, affermando questo, si stia prendendo l'empirico come metro di valutazione della moralità delle azioni. L'esperienza, certamente, non può dirci se mai sia avvenuta anche una sola azione morale, poiché l'esecuzione di un'azione non necessariamente coincide con una *Gesinnung* autenticamente buona, e la *Gesinnung* non può essere conosciuta, a parere di Kant, da parte di alcuno, e forse non può essere conosciuta, se si

³⁵ G. FUNKE, *Handeln aus Pflicht, Pflicht gegen sich selbst und Pflicht gegen andere*, in *Von der Aktualität Kants*, Bouvier, Bonn 1979, pagg. 99 – 119, scrive giustamente che «è qualcosa di completamente diverso se qualcosa accada *per inclinazione* o *con inclinazione* (accompagnato da inclinazione; il motivo della determinazione [*Bestimmungsgrund*] rappresenta qui la circostanza decisiva [...]) Moralità e sensibilità nell'uomo non si contrappongono in maniera tale che la sensibilità sia ostilmente contrapposta al rispetto per la legge morale, ma soltanto in maniera tale che semplicemente non tutto avviene *per rispetto*» (pagg. 110 e 112); significativamente poi C. M. KORSGAARD, *Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Groundwork I*, in EAD., *Creating the Kingdom of Ends*, cit., pagg. 43 - 76 (originariamente apparso come *Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Foundation I*, in «Monist», 72, 1989, pagg. 311 – 340), nota come «potrebbe esserci una persona nelle quali la simpatia serve come motivo supplementare o complementare che fornisce il supporto di cui c'è bisogno al movente del dovere. I moventi di questa persona sono impuri [...] Ma un'altra persona nella quale la simpatia è presente potrebbe essere interamente, o almeno sufficientemente, motivata dal movente del dovere, cosicché essa compirebbe l'azione d'aiuto anche se la simpatia non fosse presente. Questa persona ha valore morale, tuttavia la sua naturale [native] simpatia contribuirà al suo piacere dell'azione» (pagg. 58 – 59). Tutto il saggio della Korsgaard è un interessante ricostruzione, storica e teoretica insieme, della questione dell'obbligazione, in costante confronto con le proposte (e le difficoltà) delle etiche normative e delle etiche del «sentimento morale».

andasse a scavare fin nelle più riposte e a volte inconsapevoli motivazioni che determinano l'agire, neanche da colui stesso che è soggetto delle proprie azioni, dal momento che «se si guarda più da presso ciò che [gli uomini] hanno per la testa, ci si imbatte dappertutto nel caro sé, che sempre rispunta», al punto tale che «non c'è neppure bisogno si essere un nemico della virtù, ma solo un osservatore di mete fredda [...] per mettere in dubbio, in certi momenti [...], se davvero nel mondo si incontri mai, realmente, autentica virtù» (*GMS*, IV, 407; *FMC*, 45)³⁶. Se, dunque, esiste un criterio certo, oggettivo, per misurare la legalità delle azioni, e questo è la legge; viceversa, non esiste un criterio infallibile per la valutazione della *Gesinnung*, per la valutazione del movente soggettivo che spinge all'osservanza della legge, sempre ammesso che questa osservanza vi sia. Questa stessa esperienza, tuttavia, può dirci che esistono azioni immorali. Infatti, continuamente osserviamo azioni che non rispondono nemmeno al requisito della *Legalität*, che è un requisito necessario, ma non sufficiente della *Moralität*. Perciò, considerato che una natura buona è una natura che agisce moralmente, e considerato, parimenti, che l'immoralità è un'esperienza reale del nostro vivere, bisogna concluderne che non si può credere che la natura umana sia, *sic et simpliciter*, buona. Ma neanche si può credere, altrettanto *sic et simpliciter*, che la natura umana sia cattiva. Infatti, la presenza, nella natura umana, di qualcosa come la legge morale, fa sì che nell'uomo vi sia una disposizione alla *personalità*. Nell'uomo non v'è solo la disposizione alla personalità, che è il bene perfetto e compiuto, ma anche altre due disposizioni, quella all'animalità e quella all'umanità, che costituiscono anch'esse un orientamento complessivo dell'uomo al bene: «Tutte queste disposizioni nell'uomo non sono soltanto (negativamente) *buone* (esse non si oppongono alla legge morale); ma esse sono anche disposizioni *al bene* (esse favoriscono il suo compimento)» (*RiG*, VI, 28; *Rel*, 27).

Se, dunque, non si può dire che la natura umana, per quanto orientata al bene, sia, con ciò stesso, buona; e, al tempo stesso, proprio perché orientata al bene, ci è impossibile considerarla semplicemente come cattiva; ciò che si dovrà dire è che la natura umana è *problematica*, ossia che essa può determinarsi tanto al bene quanto al male, tanto all'osservanza della legge quanto alla sua trasgressione. L'uomo è *esposto* al male, cioè all'influenza di impulsi non morali, che però assume *liberamente*. Ed è proprio questa libertà, unita alla condizione di essere finito, che costituisce il *proprium* della condizione umana: l'esposizione dell'uomo al male fa sì che le sue disposizioni al bene possano essere volte al male; con la libertà, egli può scegliere per sé così il bene come il male. Ed è proprio questa condizione di esposizione al male che fa sì che il fondamento di ogni agire morale sia un dovere, un'obbligazione, un sapersi vincolati ad una legge che non semplicemente invita, ma comanda³⁷.

³⁶ Queste osservazioni fanno senza dubbio di Kant un anticipatore della «scuola del sospetto», nel senso che il filosofo di Königsberg è stato tra i primissimi a comprendere come la coscienza, nel rapportarsi a se stessa riguardo ai motivi determinanti della sue azioni, non sia a se stessa trasparente, ma conservi sempre un fondo ineliminabile di opacità. Su questo punto, il bel saggio di D. VENTURELLI, *Nietzsche e la morale kantiana*, in ID., (cur.) *Prospettive della morale kantiana*, cit., pagg. 235 – 268.

³⁷ Il tema della contrapposizione di principio tra dovere ed inclinazione è, come è noto (e come a breve si vedrà), un tema proposto per primo da Schiller (e poi ampiamente riproposto da moltissimi interpreti o critici della morale kantiana), il quale intendeva superarla con la sua dottrina della *schöne Seele*. In questa sede, non si potranno affrontare tutte le questioni poste dalle obiezioni schilleriane alla dottrina etica kantiana; su questo tema si può comunque vedere un recente saggio di O. HÖFFE, „*Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung...*“. *Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung?*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», 60, 2006, pagg. 1 – 20, dove l'A. giunge alla giusta conclusione che le obiezioni kantiane al superamento schilleriano del dualismo tra dovere ed inclinazione non è fondato su pessimismo

Ma si può dire, a questo proposito, anche di più. Si può infatti anche pensare un'azione morale che sia compiuta per puro rispetto della legge, e che sia al tempo stesso anche spontanea, o accompagnata da un sentimento (ma, si badi bene: *accompagnata*, non *prodotta* da un sentimento), come quando, per esempio, io agisco in maniera morale, per dovere, nei confronti di una persona alla quale sono anche emotivamente e affettivamente legato. In questa ipotetica azione morale, compiuta nei confronti di qualcuno con cui ho un legame anche emotivo e sentimentale, il *primum*, il fondamento dell'azione è il dovere; ma ciò non toglie che questo dovere io possa anche essere lieto di compierlo. Allo stesso modo, questo dovere verrà compiuto spontaneamente, ma ciò non toglie che le azioni morali continuino a dovere essere compiute sulla base di un imperativo: perché la natura umana non possiede una stabilità tale da poter credere di agire sempre in maniera moralmente spontanea. Non solo: per Kant, il rispetto della legge, se è autentico, se non deve basarsi su sentimento, tuttavia produce uno stato d'animo lieto. In questo senso si esprime il famoso brano della *Religione*, in cui Kant replica a Schiller³⁸ sulla questione se il fare aggraziato possa essere fondamento per seguire la legge morale: «Se ora ci si domanda qual è il carattere *estetico*, per così dire, *il temperamento della virtù*, se coraggioso e quindi *gaio*, o timidamente accasciato e mesto; vi è appena bisogno di una risposta. Quest'ultimo stato d'animo, servile, non può mai sussistere senza un *odio*

o misantropia; «piuttosto, esse seguono da quella [...] intuizione [*Einsicht*] antropologica fondamentale che rende necessario il concetto di dovere: l'uomo, quale essere corporeo e bisognoso, ha degli impulsi che possono contrastare con la morale, poiché per lui la legge etica non è una legge naturale, che egli segua necessariamente, bensì un imperativo, che impone rispetto» (pag. 18).

³⁸ Nel saggio *Über Anmut und Würde*, Schiller aveva rimproverato a Kant una concezione troppo rigida del dovere, che non lasciava alcuno spazio alla grazia. Per Schiller, l'uomo, composto di razionalità e sensibilità, non può sacrificare nessuna di queste due componenti, mentre nella filosofia kantiana il concetto del dovere sarebbe esposto con una 'durezza tale', che tutte le Grazie sembrano indietreggiare, in modo tale che l'uomo sembrerebbe spinto sulla strada di una perfezione semplicemente monastica ed ascetica (cfr. *Über Anmut und Würde*, pag. 216). Schiller è d'accordo con Kant che l'inclinazione non può in alcun modo fungere da principio; essa deve, tuttavia, entrare nel concreto esercizio della moralità (pag. 215), poiché un autentico impulso morale è per l'appunto un impulso, e perciò la legge morale deve farsi inclinazione, anche se non inclinazione sensuale, bensì impulso disinteressato.

Schiller sviluppò ulteriormente la sua riflessione sul rapporto tra inclinazione e legge nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità*. Qui Schiller sviluppa una concezione teoretica di carattere autonomo rispetto a quella kantiana, che mirava a correggere quelli al poeta e pensatore romantico parevano gli eccessi derivati dal razionalismo moderno, che, insistendo sul ruolo privilegiato della ragione, annichilivano le pulsioni ed il corpo. Ma una tale unità ottenuta dalla ragione era una cattiva unità, conseguita al prezzo di annullare la molteplicità; e se la predominanza degli istinti segnava il trionfo dei selvaggi, quella dell'unità assoluta della ragione a scapito del corpo segnava il trionfo della barbarie. Ma il barbaro è peggiore del selvaggio, perché, rendendo schiava la natura, egli si fa 'schiavo del suo schiavo', dal momento che una civiltà basata sulla razionalizzazione e la tecnicizzazione assoluta produce solo altri bisogni e si incatena all'utile, dimenticando lo spirito. Ma Schiller non vuol dire che i sensi debbano trionfare sulla ragione; egli vuole che lo sviluppo armonico delle facoltà sia in grado di dare vita ad un uomo a tutto tondo, che rispetta la legge della ragione ma «si fa amica la natura e ne onora la libertà, limitandosi a imbrigliarne l'arbitrio». Modello di questo sviluppo armonico delle facoltà umane, contro la specializzazione moderna, è la Grecia classica: «Allora, in quel felice destarsi delle energie spirituali, i sensi e lo spirito non avevano ancora dominî rigidamente distinti, perché nessuna scissione li aveva ancora istigati a dividersi come nemici e a stabilire confini reciproci», dimodoché sensi e ragione, ciascuno a suo modo, «onorava[no] la verità». E uno sviluppo armonico di sensibilità e ragione può darsi per Schiller nell'educazione estetica, che sa conciliare impulsi e legge: infatti l'arte si trova all'incrocio di tutte le istanze della natura umana, non soffoca la sensibilità ma la educa, ed in essa il dominio della ragione non è dominio che si esercita *sui* sensi, ma *in virtù* dei sensi, sicché «la bellezza dovrebbe poter essere rappresentata come una condizione necessaria dell'umanità».

Nonostante queste critiche, che, direttamente o indirettamente erano anche critiche al sistema morale kantiano, egli non si sentiva affatto estraneo alla dottrina del filosofo di Königsberg, al punto che egli poteva scrivere che «non voglio certo nascondere che sono principî kantiani quelli su cui poggiano le considerazioni che seguono» (per tutti i brani citati, F. SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, in Id., *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Aesthetica, Palermo 2005, pagg., nell'ordine di citazione, 29, 32, 45, 23).

nascosto per la legge, e la gaiezza del cuore, nel *compimento* del proprio dovere [...] è un indice della purezza dell'intenzione virtuosa» (*RiG*, VI, 23 – 24; *Rel*, 22). Per cui, è ben possibile che si compia, autenticamente, un'azione per rispetto della legge, senza dovere necessariamente eliminare qualsiasi stato emotivo dalla propria determinazione, né bisogna spogliarsi di qualsiasi sentimento nel compiere il proprio dovere; ma questo non cambia quello che deve essere il *fondamento* di un'azione morale, in generale, sia un imperativo stante quella che ho chiamato la condizione di *esposizione* della natura umana³⁹.

5. Imperativo categorico e intersoggettività

Accennavo in precedenza alla questione che la circostanza che l'agire morale abbia a fondamento solo il dovere, e non ammetta, sempre come fondamento, alcun sentimento (sebbene un sentimento possa accompagnare il compimento del dovere), è indice di un vincolo tra gli esseri umani che non può essere sottoposto a condizioni di contingenza, perché questo vincolo non può essere come non essere, non può essere spezzato da un qualche atto d'arbitrio o dalla instabilità di un legame affettivo, sentimentale, sociale, da fattori culturali o derivanti dalla tradizione, ed è parimenti indice del fatto che questo vincolo è frutto di un appello originario che ogni altro, ogni possibile altro (ogni essere razionale, per dirla con il linguaggio di Kant), pone a me come essere al tempo stesso razionale ed agente. Questa circostanza ha un'importante conseguenza, che è tempo di svolgere più analiticamente.

L'imperativo categorico, con il suo porre un vincolo originario tra tutte le possibili volontà degli esseri razionali, pone, con ciò stesso, una comunità originaria. Non è una comunità che debba necessariamente darsi di fatto, in qualche luogo. Proprio perché è una comunità originaria, essa *c'è*, anche se di fatto dovesse *non darsi*. Che una tale comunità ci sarebbe *comunque*, anche senza darsi *di fatto*, non vuol però dire che non occorra l'impegno per instaurare anche di fatto una tale comunità, come comunità non solo ideale, ma anche storica; anzi, al contrario, questo esserci della comunità etica anche nel suo poter non darsi storicamente è una garanzia dell'indistruttibilità di questa comunità, del suo esserci sempre, al di là di condizioni date, che siano favorevoli o sfavorevoli alla sua costituzione fattuale. Questa comunità originaria ci è data come compito da realizzare; ed è proprio questo compito, questo dovere, in noi sempre presente, di realizzarla, che fa sì che una tale comunità vi sia sempre, anche senza che si dia di fatto. Infatti, come il vincolo tra esseri umani, rappresentato dal dovere, è indistruttibile e inaggirabile, così il compito, che ci viene da questo stesso dovere, di costruire una comunità umana universale, è indistruttibile e inaggirabile⁴⁰. Kant afferma questo vincolo con parole decise, che quasi sembrano

³⁹ M. BARON, *Handeln aus Pflicht*, in K. AMERIKS – D. STURMA (Hrsg.), *Kants Ethik*, Mentis, Paderborn, 2004, pagg. 80 – 97, sostiene fortemente che il carattere di chi agisce volentieri per dovere, e quindi, in qualche misura, accompagnato da un sentimento, sia migliore di colui che agisce con indifferenza. Per corroborare tale tesi, l'A. cita diversi brani della *Metaphysik der Sitten*, e spiega che l'impressione, destata dalla *Grundlegung*, che lo stato d'animo di colui che agisce sia del tutto indifferente dal punto di vista morale, è dovuta al fatto, che questa si occupa soltanto di stabilire il fondamento della morale, e non parla della vita morale concreta, mentre nella *Tugendlehre* considerazioni di questo genere a buon diritto rientrano in gioco, per l'appunto perché in quel caso viene presa in considerazione lo svolgimento della vera e propria vita morale.

⁴⁰ Per il tema della comunità nella filosofia kantiana, si veda il noto studio di L. GOLDMANN, *Introduzione a Kant: uomo, comunità e mondo nella filosofia di Immanuel Kant*, trad. it. S. Mantovani e V. Messana, Sugar, Milano 1972,

sfiare la freddezza e l'aridità, con l'esempio concreto di un filantropo, che avesse fino a quel momento con gioia beneficiato gli uomini: «Poniamo dunque – dice appunto il filosofo – che l'animo di questo filantropo fosse rabbuiato da un suo dolore che spegnesse ogni partecipazione al destino altrui, e che egli avesse sempre la facoltà di beneficiare altri bisognosi, ma che la pena altrui non lo commuovesse perché è occupato abbastanza con la propria, e che ora che nessuna inclinazione lo spinge più a farlo, si strappasse da questa mortale insensibilità e compisse l'azione senza alcuna inclinazione, solo per dovere: allora essa avrebbe davvero il proprio autentico valore morale» (*GMS*, IV, 398; *FMC*, 25 – 27). Ora, ciò che qui Kant sta affermando, non è che per compiere un'azione morale bisogna essere necessariamente di animo freddo e distaccato, senza partecipazione emotiva per la sorte altrui, ma solo che non può essere questa partecipazione a determinare la misura dell'obbligazione, poiché, come stato emotivo, una tale partecipazione alle sorti altrui è qualcosa che il soggetto *trova* in sé, qualcosa di *dato*, e non è un *atto* della sua libertà. Se il fondamento del beneficiare gli uomini fosse semplicemente la partecipazione alle loro sorti – questo vuol dire Kant – , l'altro non sarebbe tematizzato *come altro*, e per questo *come soggetto di rispetto incondizionato*, ma come una sorta di 'prolungamento' di me stesso, perché il motivo del vincolo tra me e gli altri esseri umani sarebbe semplicemente un *mio* particolare stato. Invece, se ogni essere razionale è degno di rispetto non a partire da un mio particolare stato, propensione o inclinazione, bensì a partire da una legge universale, allora, nel formulare la massima morale, si tengono presenti già da sempre tutti gli altri, ed in questo senso la sua volontà è già 'affetta' da altri – dove con l'espressione 'affetta da altri' non si deve intendere un'affezione del tipo che Kant chiamerebbe 'patologico', bensì un'affezione che fa sì che la presenza di altri esseri razionali 'tocchi' la mia volontà, nel senso che la mia volontà non può rimanere 'immobile' di fronte all'appello che ogni possibile alterità mi pone⁴¹.

Da quanto fin qui detto discende una conseguenza fondamentale: e cioè che una legge morale universale, che si rivolge all'intera comunità degli esseri razionali, ha in sé un fondamentale potenziale intersoggettivo. Questo carattere intersoggettivo della legge morale consiste proprio nel mutuo riconoscimento che gli esseri razionali si devono l'un l'altro. Pretendere che tutti gli esseri razionali si debbano riconoscere in una legge, significa porre un preliminare, reciproco riconoscimento tra questi esseri, e quindi tra gli uomini. Non solo: si potrebbe addirittura affermare che colui stesso che pone la legge, come singolo soggetto, può riconoscere in sé la potenzialità di essere morale solo perché ha possibilità di incontrare altri esseri fuori di lui, che hanno la facoltà di porre una medesima legge. La legge, in quanto universale, non «appartiene» ad alcun soggetto in particolare, non proviene da colui stesso che, nominandola, la pone «in prima persona». La legge, poiché è universale, pone già per questo un'universale partecipazione. Solo che la legge si pone soltanto per esseri che sono in grado di dire «io». Ma colui che è in grado di dire «io», il «soggetto», è, proprio per il fatto di poter dire «io», già soggetto e insieme oggetto di una forte dialettica, che lo scuote dall'interno, tra la propria soggettività e l'intera

libro polemico nei confronti del neokantismo e della sua interpretazione di Kant, spesso citato e discusso anche da parte di specialisti, ma che raramente si confronta da vicino e analiticamente con i testi kantiani.

⁴¹ A. MASULLO, *L'universo dell'illimitata comunicabilità nel progetto kantiano dell'emancipazione*, in *A partire da Kant*, a cura di A. Fabris e L. Baccelli, Angeli, Milano 1989, pagg. 69 – 103, scrive in maniera senz'altro profonda e condivisibile che «la volontà razionale, volendo se stessa come forma-senso, vuole l'unico fondamento possibile di una *illimitata comunicabilità* o «universale partecipabilità (*allgemeine Mittelbarkeit*) della vita» (pag. 96).

comunità di esseri razionali. Un tale soggetto è un singolo, poiché egli deve assumere su di sé la sua libertà, e porre le sue proprie azioni come altrettanti suoi atti di libertà, che, in quanto sono tali, in tanto sono anche assolutamente singolari. Ma egli, in quanto si sa vincolato, in questo atto di libertà, alla comunità umana nella sua interezza, non risponde solo a se stesso, ma sempre contemporaneamente anche a questa stessa comunità universale. E non solo egli deve sempre, contemporaneamente, rispondere a sé e alla comunità umana nella sua interezza delle sue azioni; è il pensiero di questa stessa comunità umana ad essere cofondativo della libertà del singolo. Certamente, la comunità universale degli esseri razionali non costituisce la libertà del singolo nel senso della sua capacità di autodeterminarsi, poiché egli già possiede in sé questa capacità: se non la possedesse, egli neanche potrebbe rispondere delle sue proprie azioni. Da questo punto di vista, egli non potrebbe più dire «io», e dunque neanche essere capace di rispondere di se stesso di fronte a sé come ad altri. Ma la capacità di autodeterminarsi non esaurisce affatto il concetto di libertà, anzi, secondo Kant, ne costituisce un contenuto bensì essenziale, ma senz'altro più 'povero' rispetto alla libertà intesa come capacità di una legislazione universale. Da un lato, dunque, il singolo deve già trovare in sé quella capacità di sapersi come soggetto concreto del suo agire. Ma poi il singolo pone la moralità delle sue azioni in un possibile riscontro universale che la sua massima potrebbe ricevere. Ora questo singolo, come visto, è in ogni momento singolo, perché in ogni momento agisce sulla base della propria libertà, ma poi questa stessa libertà trova piena realizzazione solo in unione con le libertà di tutti gli altri singoli. Infatti, la libertà del singolo non è solo autodeterminazione, ma autodeterminazione per una legislazione universale. I due elementi sono completamente inscindibili, per cui la libertà del singolo è fondata, contemporaneamente, nella libertà di tutti i singoli. Ma questo è precisamente ciò che si può definire una 'intersoggettività etica': infatti, come in una teoria dell'intersoggettività, anche qui il 'soggetto' viene a completarsi, e così a divenire un soggetto 'concreto', solo nel suo rapporto con altri 'soggetti'⁴².

Ciò che però si deve subito aggiungere, è che certamente Kant non è giunto, in maniera esplicita, a posizioni e conclusioni di questo genere. Ma, se qui ci si sente autorizzati a trascendere in modo anche abbastanza netto la lettera della dottrina kantiana, è solo perché, a mio avviso, queste sono conclusioni che legittimamente si possono trarre dall'intreccio dialettico che si rileva tra individualità, libertà e universalità della legge. Con il che non si vuol certo affermare che queste sono conclusioni che si *devono* trarre dalla dottrina dell'universalità dell'imperativo categorico; piuttosto, ciò che qui si vuol dire è che, con questo genere di affermazioni, si può cogliere *un* possibile senso di una dottrina della libertà, intesa come una autodeterminazione in vista di una legislazione universale.

Perché, però – è allora lecito chiedersi – Kant non solo non ha tratto conclusioni di questo genere, ma non si è neanche in alcun modo avvicinato a riflessioni sulla costituzione intersoggettiva della legge etica? Perché manca anche soltanto una possibile problematizzazione di questo aspetto? Mi sembra che si possa dire che in Kant non v'è una trattazione esplicita di tali problemi, perché in lui l'universalità della legge si presenta subito come immediatamente data, e perciò non meritevole di essere ulteriormente indagata. Kant, cioè, per quel che a me pare, non ha interpretato la dialettica individualità / universalità

⁴² Sul tema dell'intersoggettività, si veda almeno il classico lavoro di A. MASULLO, *Lezioni sull'intersoggettività. I. Fichte e Husserl*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1965, nuova edizione a cura di G. Cantillo e C. de Luzenberger, Editoriale Scientifica, Napoli 2005.

propriamente come una dialettica; dunque non ha indagato né la configurazione di questa universalità rispetto all'individuo, né la possibilità di essere configurato, da parte dell'individuo, *come soggetto*, in virtù della sua partecipazione ad una legislazione universale. Kant cioè non ha indagato in maniera esaustiva la coappartenenza, che a tutta prima potrebbe sembrare paradossale, di individuale e universale, che pure egli ha posto, ponendo il singolo come in grado di giungere ad una legislazione universale tramite le sue massime. Se invece avesse posto questo problema in maniera esplicita, avrebbe probabilmente riconosciuto che gli individui giungono ad essere individui in senso pieno solo nel reciproco riconoscimento, e che senza reciproco riconoscimento gli individui possono bensì sussistere come singoli, ma non possono riconoscersi come soggetti concreti, perché ci si riconosce come individui solo in relazione ad altri individui, solo in relazione ad altre libertà. In un certo senso, perciò, a ragione Habermas ha potuto rimproverare a Kant (secondo un filone aperto dalla Arendt, che ravvisava nella capacità di giudizio e la sua richiesta di un universale non dato, ma da cercare, l'unico possibile sbocco intersoggettivo nella filosofia critica)⁴³ che la teoria morale kantiana soffra di un deficit di fondazione intersoggettiva dell'imperativo categorico, della norma morale fondamentale⁴⁴; tuttavia, questo non avviene, come Habermas crede, perché Kant resti prigioniero di una prospettiva coscienzialistica ed idealistica. Infatti il concetto di legge, su cui si fonda la dottrina morale kantiana, non è un semplicemente un concetto di carattere coscienzialistico; o meglio, non lo è nel senso di una coscienza solipsisticamente intesa, il cui unico rapporto sia di sé con se stessa, ed in questo senso prigioniera della sua prospettiva. Si dovrà invece dire che la legge è *ciò a cui* la coscienza individuale deve adeguarsi, perché non è questa coscienza individuale stessa a produrre la legge; piuttosto, essa *trova in sé* la legge, che tuttavia riconosce come *sua*⁴⁵. Il punto fondamentale, perciò, non è tanto, per quanto alcune formulazioni kantiane possano in merito suscitare questa impressione, quella del singolo soggetto che si pone, nella sua privatezza, l'interrogativo sulla esattezza o meno della sua massima, ma quello della connessione necessaria di tutti coloro che, in quanto esseri razionali, possono essere soggetti di un'azione. L'autocoscienza singola è un'autocoscienza che si deve elevare ad un livello trascendentale, ad un'autocoscienza che già ci indica l'incontro con tutte le altre 'persone', capaci di un analogo incontro: un'autocoscienza, come dicevo, già nel suo stesso porsi 'affetta' da altri. Come meglio si vedrà tra poco, l'obiettivo dell'imperativo categorico è la possibile elaborazione di un «mondo morale», ossia di una molteplicità di persone

⁴³ A questo proposito, si veda: H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, trad. it. di P. P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990.

⁴⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in ID., *Teoria della morale*, trad. it. di Vinci – Enzo Tota, Laterza, Roma – Bari 1994, pagg. 5 – 27; sulla interpretazione habermasiana di Kant e sulla ricezione della filosofia morale kantiana nell'attuale panorama filosofico, cfr. K. DÜSING, *Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart*, in D. H. HEIDMANN – K. ENGELHARD (Hrsg.), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin – New York 2004, pagg. 231 – 263, che critica Habermas e la sua riproposizione dell'imperativo categorico dal punto di vista di una teoria della soggettività.

⁴⁵ Anche T. W. POGGE, *The categorical imperative*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung...*, cit., pagg. 172 – 193, ritiene che il dato fondamentale su cui si costruisce l'imperativo categorico sia questo suo poter essere accettabile da parte di tutti, dunque il fatto che ciascuno, da un punto di vista razionale, potrebbe sottoscrivere quanto contenuto nell'imperativo categorico. Egli ritiene anche che, a tal fine, non sia sufficiente la prima formula, quella dell'universalizzazione, ma che sia necessaria anche la seconda formula, poiché l'universalizzabilità della massima, richiesta dall'imperativo categorico, si comprende solo nella misura in cui gli esseri, a cui l'imperativo stesso si rivolge, siano compresi come *persone*.

sottoposta alla legge morale, che è *comune* ad esse tutti, ed in questo senso è il *tessuto connettivo* (la forma, direbbe Kant) che unisce la materia di tutte le volontà. Il nocciolo della questione è dunque il reciproco riconoscimento delle libertà in virtù della legge⁴⁶.

Con quest'ultima precisazione, sarà possibile dipanare un altro possibile equivoco. Se l'asse della dottrina morale kantiana sta nel concetto di legge, nel senso in cui è stato in precedenza esposto, non sarà possibile che il singolo assuma valore solo in relazione alla totalità della comunità etica, ed in questo venga 'risucchiato' all'interno di una tale fondazione organicistica della comunità, che in tal modo avrebbe carattere totalitario e violento? Se, cioè, ciò che conta è la legge, allora l'individuo, in quanto individuo, non perderà il suo valore? Ciò non può avvenire, perché il riconoscimento che avviene solo in relazione ad altri non è altro che un riconoscimento di reciprocità; e la reciprocità non può esservi altrove che nell'incontro di esseri che sono e rimangono liberi – e liberi anche di sottrarsi alla legge. Il problema, tuttavia, non è ancora superato da questa osservazione, perché può essere riproposto anche sotto un'altra prospettiva: su un piano puramente deontologico, quindi già escludendo di principio un costrizione materiale, che diritti ha l'individualità nei confronti della legge? Anche qui, certo, non si può dire che la posizione di Kant sia espressa con la desiderabile chiarezza e svolgendo tutte le possibili implicazioni che sono in essa contenute. Infatti il filosofo non ha chiarito che relazioni abbiano gusti, giudizi, preferenze personali, fini propri con la legge universale, e fino a qual punto essi abbiano diritto di sussistere accanto alla legge. Kant non ha cioè posto, almeno per quello che a me sembra, il problema di come la legge possa essere compatibile con le differenze individuali, né tanto meno che rapporti vi siano tra individualità, intesa in tal modo, e legge. Ciò che si potrebbe dire – ma qui è impossibile svolgere in maniera analitica queste considerazioni – è che un essere libero, proprio in quanto libero, ha già da sempre il diritto di svolgere la propria personalità nel modo che ritiene più opportuno. Un essere libero, cioè, ha diritto di scegliersi una certa modalità di esistenza, e percorrerla fino in fondo. Questo diritto non è poi *solo un diritto*, ma perfino un *dovere*: infatti, come si vedrà a breve facendo riferimento al terzo dei quattro esempi forniti da Kant per illustrare il concetto di imperativo categorico, ogni singolo ha il diritto di sviluppare le sue personali disposizioni, dunque ha il diritto-dovere di essere, in quanto egli è *persona*, un *individuo*, in quanto tale unico ed irripetibile. La legge universale, in altre parole, *sancisce il diritto e prescrive il dovere* non solo di rispettare le individualità, ma anche di *essere* un'individualità⁴⁷.

Nella dottrina dell'etica si pretende che il singolo 'paghi' il suo tributo alla legge, perché l'individuo non è un individuo che viva esclusivamente nella sua separatezza da altri, narcisisticamente chiuso in sé,

⁴⁶ G. RÖMPP, *op. cit.*, pag. 84, afferma giustamente che dalla capacità della coscienza di porre una legislazione universale «risulta la determinazione dello *status* dell' 'autentico' sé come di un io autolegislativo mediante la libertà e in ciò ponentesi nella dimensione dell'universalità razionale. Nella legislazione di libertà *si* svuota dunque della sua singolarità e *si* sottopone alle condizioni dell'universalizzazione della massima. L' 'autentico' sé non è perciò l'io isolato, in sé chiuso e solipsistico, ma l'io autonomamente alienantesi, in forza della sua libertà, nella dimensione dell'universalità».

⁴⁷ Su questo punto, si può confrontare quanto scrive nella sua dissertazione dottorale (di recente tradotta in italiano) il neokantiano K. VORLÄNDER, *Il formalismo dell'etica kantiana nella sua necessità e fecondità*, trad. it. e intr. di G. Mancuso, Unicopli, Milano 2003, il quale, in risposta alle accuse rivolte a Kant da Schleiermacher, così scrive: «Ben lungi dal limitare l'individuo, la legge morale realizza esattamente la liberazione e il riscatto da quei limiti storici e naturali che recingono e ostacolano l'uomo. [...] Da nessuna parte dell'opera di Kant sta scritto che la peculiarità morale del singolo debba rinunciare a qualcosa di ciò che è in suo diritto. Essa deve solamente sottomettersi alla legge datale dalla sua propria ragione, in modo che, vagando libera e senza freni, non cada nei labirinti dell'arbitrio incondizionato dei romantici» (pagg. 140 – 141).

e ciò a sua volta avviene perché la libertà vive solo in questa dialettica tra individuo e legge. Questo a me pare un punto forte della dottrina kantiana. Non si dà legge senza individuo, né individuo senza legge. La coappartenenza tra me ed altri, espressa dalla legge, è *l'evento fondativo* della libertà, *l'accadimento stesso* della libertà, in quanto la legge, quale *forma di relazione tra esseri liberi*, accade in questo vincolo. Se non vi fosse questa libera determinazione all'accadimento della libertà, dimodoché l'individuo venisse tutto intero 'costretto' a questa relazione con l'altro, allora non si darebbe in alcun modo un esercizio di libertà, poiché questa si realizza solo con l'adesione intima e sincera di ciascuno alla legge morale. Questo vincolo, per dirla con parole che sono più vicine a quelle di Kant, è presente non come costrizione materiale, ma come dovere. Il vincolo tra le libertà non è un vincolo giuridico, ma un comando interno, che in quanto tale può essere accettato o rifiutato solo dall'individuo. Questo vincolo tra gli uomini resta cioè un compito ineludibile che qualsiasi essere umano *deve* porsi, ma resta ancor sempre un compito, che ciascuno, liberamente, deve prendere su di sé – e si prende veramente su di sé un'azione quando la si sa propria e soltanto propria. L'esser liberi richiede infatti che colui stesso che agisce 'riconosca' la sua libertà. Ma questo resta altrettanto essenziale: che una legge morale, in quanto richiede un'universalità rigorosa, nella quale si costruisce la libertà, è una legge che postula che la libertà dell'individuo si costruisca sempre soltanto in relazione ad altre libertà; che dunque la libertà dell'altro è costitutiva della mia stessa libertà; che la mia libertà si esplica in relazione ad un agire, che riceve senso solo in virtù di un *Mit-dasein*, di un essere-con-altri⁴⁸.

Al fatto però che la libertà si costruisca in questa dialettica medesimo / altro, sembra opporsi la considerazione, che esistono doveri che sono fondati non nel rapporto con altri, ma esclusivamente nel rapporto che il soggetto ha con se stesso. Esistono, infatti, doveri verso se stessi, doveri nei quali la relazione etica non si sostanzia nella relazione ad altri. Il fatto che esistano dei doveri che ricevono il loro senso anche senza relazione ad altri singoli, può sembrare costituire un'opposizione di principio all'interpretazione che si sta cercando di proporre. Infatti, se esistono doveri verso se stessi, sembrerebbe con ciò stesso confutata l'opinione che i doveri si costruiscano di principio a partire da sé, e però, al tempo stesso, sempre in relazione ad altri. I doveri verso se stessi, infatti, starebbero a dimostrare che la vera relazione fondamentale, il *primum* su cui tutte le relazioni etiche si basano, è quella che l'uomo ha con se stesso. In un certo senso, Kant stesso sembrerebbe avallare questa interpretazione. Nelle sue lezioni di etica, infatti, egli afferma spesso che il fondamento dei doveri verso gli altri sono i doveri verso se stessi. Nella *Moral Mrongovius*, per esempio, Kant afferma: «Chi viola i doveri verso se stesso, getta via l'umanità, e allora egli non è più in grado di esercitare i doveri nei confronti degli altri [...] Colui che [...] ha violato i doveri verso se stesso, non ha alcun valore interno. La violazione del dovere verso se stesso toglie dunque all'uomo il suo intero valore; e la violazione del dovere nei confronti degli altri gli toglie solo il suo valore relativo. Di conseguenza, i primi sono la condizione sotto la quale gli altri possono essere osservati» (*Mrongovius*, XXVII, 1479 – 1480). La posizione di Kant qui sembra molto chiara. Ciò che sembra trasparire dal suo ragionamento è che colui che non sa far buon uso della propria

⁴⁸ Su quest'esito «comunitario» dell'imperativo categorico, soprattutto in vista della formulazione della dottrina del regno dei fini, fa perno l'interpretazione di A. PIRNI, di cui si veda, a tal proposito, *Il regno dei fini e la sua prospettiva: intersoggettività morale, religiosa e giuridica in Kant*, in D. VENTURELLI (cur.), *Prospettive della morale kantiana*, cit., pagg. 75 – 114, nonché il volume *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa 2006, soprattutto pagg. 21 – 42.

libertà nei suoi stessi confronti, è un individuo che, in generale, non sa fare buon uso della propria libertà. Per questo, chi non rispetta i doveri verso se stesso perde il suo valore intrinseco: in un individuo di questo genere, la fonte dell'esercizio stesso della propria libertà viene a corrompersi. Colui che non rispetta i doveri verso se stesso, allora, non potrà neanche esercitare i suoi doveri nei confronti degli altri.

Tuttavia, prima di trarre da questi argomenti un qualsiasi tipo di conclusione, sarà bene riconsiderare, nella loro interezza, i termini nei quali tutta la questione relativa ai doveri verso se stessi viene a configurarsi. La prima domanda da porsi è quale sia l'origine di tali doveri. La risposta sta in ciò, che questi doveri trovano la loro origine ponendo *l'umanità nella propria persona* come oggetto di rispetto assoluto (cfr. *GMS*, IV, 429; *FMC*, 91). Ancora nella *Moral Mrongovius*, Kant affronta esplicitamente questo argomento, dicendo: «I doveri verso se stessi [...] sono indipendenti da tutti i vantaggi, e vanno solo alla dignità dell'umanità, essi si fondano su questo, che [...] l'umanità nella nostra propria persona debba essere tenuta nella più grande considerazione, perché senza questo l'uomo è oggetto del disprezzo, che è una macchia assoluta, poiché egli, non solo in relazione ad altri, ma anche in se stesso, non ha alcun valore» (*Mrongovius*, XXVII, 1482). Questo passo è, ai fini della presente interpretazione, di una qualche importanza, poiché, se il fondamento dei doveri verso me stesso è l'umanità nella mia propria persona, allora ciò vuol dire che anche tali doveri si fondano in una relazione dialettica tra singolarità e universalità. La parola *umanità*, infatti, già lascia trasparire la presenza di una relazione tra singolare ed universale, già lascia trasparire la presenza degli altri, poiché l'umanità è la caratteristica propria dell'esser uomini, che è comune a tutti gli individui di una certa specie. Del resto, già sintatticamente 'umanità' indica un sostantivo che va riferito non ad uno soltanto, ma ad un'intera classe di individui. Dunque l'origine della mia dignità, e dei doveri verso me stesso, sta in qualcosa che non è solo mio, che non mi appartiene in via esclusiva, e perciò i doveri verso se stessi non si fondano su una base egoistica, non si fondano solo sulla relazione assolutamente singolare che l'individuo ha con se stesso.

Questo risulterà ancora più evidente se scaveremo ancora più a fondo nel concetto di umanità. In primo luogo – e questa annotazione è della più grande rilevanza – non bisogna scambiare questo concetto di umanità con un concetto biologico o zoologico. La caratteristica degli uomini, di possedere in sé l'umanità, non è data da una qualche caratteristica biologica o naturale, bensì dalla personalità, che si ritrova, indistintamente, in tutti gli esseri umani. Ora la personalità non è altro che la facoltà di agire moralmente, secondo un fine incondizionato, non è altro, cioè, che la facoltà di essere liberi. Infatti, «la sola idea della legge morale, unita col rispetto da essa inseparabile, [...] è la personalità stessa (l'idea dell'umanità, considerata in maniera completamente intellettuale» (*RiG*, VI, 28; *Rel*, 27). Poter agire in virtù di un'autodeterminazione in vista di una legge universale: questo, è ciò che Kant intende per umanità e personalità. Se, perciò, i doveri verso se stessi trovano la propria origine nell'umanità e nell'esser persona, e tutto questo, a sua volta, trova la sua origine nella capacità di porsi fini morali, vale a dire universali, ne viene che anche i doveri verso se stessi si fondano in questo rapporto di contemporanea autorelazione ed eterorelazione che la legge morale pone. Perciò, i doveri verso se stessi, se, direttamente, non pongono il problema di una relazione ad altri, lo pongono in maniera indiretta, perché la mia relazione con me stesso presuppone già, sullo sfondo, la possibile presenza di altri, talché neanche

l'esistenza di tali doveri può revocare in dubbio l'esigenza di una costituzione intersoggettiva dell'agire morale⁴⁹.

6. Struttura teleologica e 'contenuto' dell'imperativo categorico

La trattazione dell'imperativo categorico non può esaurirsi nella generica esposizione della sua forma imperativa e in quella, altrettanto generica, della richiesta di universalità, che da esso proviene. Infatti, per comprendere quale sia la struttura con la quale viene costruito il concetto dell'imperativo categorico, bisogna rivolgere l'indagine alle ulteriori articolazioni interne di un tale concetto.

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant enuclea tre formule dell'imperativo categorico⁵⁰, mentre nella *Critica della ragione pratica* ne elenca una soltanto, corrispondente alla formula messa a punto nella prima sezione della *Fondazione* (citata sopra), e ripetuta poi anche nella seconda sezione, ovvero la formula, per la quale bisogna agire secondo una massima sulla quale potrebbe essere fondata una legislazione universale. Ritengo che non vi sia, sotto questo punto di vista, sostanziale divergenza tra le due opere. Credo, infatti, che le differenze, a questo riguardo, possano essere spiegate, ancora una volta, con i diversi procedimenti seguiti nella *Fondazione* e nella *Critica*. Quest'ultima, procedendo sulla base di un procedimento sintetico, non ha interesse a svolgere analiticamente tutte le proposizioni che essa fonda; piuttosto, tende ad enucleare soltanto le condizioni che rendono possibile lo stabilimento di una legislazione morale. La *Fondazione*, invece, seguendo un procedimento analitico, non solo mette in luce le strutture fondanti, ma, in alcuni punti, si dilunga in una analisi più articolata, che cerca di cogliere le possibili implicazioni e svolgimenti di quei principi che fungono da condizioni, poiché il condizionato, dal quale parte l'analisi della *Fondazione*, è già esso stesso uno svolgimento della condizione, dalla quale invece parte la *Critica*. In questa sede, ci si avvarrà soprattutto di considerazioni che provengono dalla *Fondazione*, proprio in virtù della maggiore analiticità di esse.

⁴⁹ R. LANGTHALER, *Kants Ethik als „System der Zwecke“: Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie“ und Ethiktheologie*, «Kantstudien Ergänzungshefte», 125, De Gruyter, Berlin – New York 1991, dedica un intero capitolo del suo volume (pagg. 104 – 154) al tema dell'intersoggettività in Kant, dove ritiene di poter dimostrare che in Kant vi siano delle anticipazioni di quella che poi sarà la teoria dell'intersoggettività fichtiana, o, per meglio dire, ritiene che in Kant vi siano degli strumenti teorici adeguati per poter dedurre gli elementi di una teoria dell'intersoggettività, anche se questa non viene esplicitamente formulata dal filosofo di Königsberg.

⁵⁰ Per la verità, non tutti i commentatori concordano sul numero di formule dell'imperativo categorico presenti nella *Fondazione*. H. J. PATON, *op. cit.*, pagg. 129 – 132, ne ravvisa cinque, mentre in un saggio di G. GEISMANN, *Die Formeln des kategorischen Imperativs nach H. J. Paton, N. N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus*, «Kant-Studien», 93, 2002, pagg. 374 – 384, viene riferito di un carteggio tra Julius Ebbinghaus ed un suo collega, rimasto non identificato, nel quale quest'ultimo individua ben dieci formule dell'imperativo, che sarebbero articolazioni delle tre formule canonicamente riconosciute. Sempre nello stesso articolo, viene riferito della posizione di Klaus Reich, per il quale sono individuabili una formula fondamentale (quella dell'universalità, nella prima sezione della *Fondazione*) e tre sue articolazioni (le tre formule messe a punto da Kant nella seconda sezione della stessa opera); infine, viene presentata la discussione operata da Ebbinghaus della posizione del collega. Per quanto riguarda la mia esposizione, non cercherò di individuare un numero preciso di formule dell'imperativo, poiché lo scopo del mio lavoro sarà fondamentalmente diverso, ovvero quello di dimostrare che c'è un unico principio fondamentale che sta alla base dell'imperativo categorico, e che questo può essere articolato in modo diversi, ma tutti coerenti con il loro principio fondativo.

La prima formula dell'imperativo categorico, Kant la ritiene una conseguenza diretta dal carattere universale dell'imperativo stesso: «Poiché l'universalità della legge secondo cui accadono effetti costituisce ciò che propriamente si chiama *natura* nel senso più generale (secondo la forma), ossia l'esistenza delle cose in quanto è determinata secondo leggi universali, allora l'imperativo universale del dovere potrebbe anche suonare così: *agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per mezzo della tua volontà una legge universale della natura*» (GMS, IV, 421; FMC, 75). Perché Kant qui va in cerca di un parallelo tra la legislazione morale e la legge di natura? Perché non gli basta d'aver semplicemente indicato il carattere universale della legge, ma è andato anche in cerca di una «estetizzazione» essa, di un suo avvicinamento all'intuizione, ricorrendo al concetto di natura?⁵¹ Ma in che senso poi ricorrere al concetto di natura, in questo caso, comporta un avvicinamento della legge morale (che per sua essenza non è di carattere intuitivo) all'intuizione? Certamente, il concetto di natura rende più semplice immaginare una possibile legalità, poiché la natura rappresenta un concreto esempio di legalità, cioè di connessione secondo leggi, di cui siamo immediatamente coscienti e consapevoli per il semplice fatto di vivere costantemente in essa immersi. In questo senso, immaginare che la massima della propria azione sia adatta a diventare una possibile legge naturale, significa farle assumere un contenuto concreto che tutti siamo in grado di immaginare⁵². Tuttavia, credo che il punto fondamentale, quello per cui Kant è ricorso all'immagine della natura, non sia propriamente questo, o meglio, non sia *unicamente* questo. E del resto, è lo stesso filosofo a riferirlo nella maniera più chiara: egli intende qui la natura come semplice forma di connessione universale, e parla infatti del concetto di natura «secondo la forma». Esistono infatti due concetti di natura, quello di una natura *materialiter spectata*, ed quello di una natura *formaliter spectata*. La natura *materialiter spectata*, cioè la concreta natura che si offre a noi nella percezione, fatta di elementi che si danno nell'esperienza, e dunque solo a posteriori, è «l'insieme di tutti i fenomeni» (KrV, III, 126; CRP, 202)⁵³. La natura *formaliter spectata*, invece, rappresenta la connessione sistematica di un molteplice, secondo leggi. Kant chiama, non a caso, la natura *formaliter spectata* anche «natura in generale» (cfr. KrV, III, 127; CRP, 205). «Natura in generale» è un'espressione in questo senso molto significativa, perché fa comprendere che esiste un concetto di natura che non corrisponde necessariamente alla natura quale noi la conosciamo. È piuttosto un concetto che esprime in

⁵¹ Cfr. J. EBBINGHAUS, *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten*, in ID., *Gesammelte Aufsätze Vorträge und Reden*, Olms, Hildesheim 1968, pagg. 140 – 160 (a proposito di quanto detto, cfr. pagg. 146 – 147)

⁵² A giudizio di V. ROSSVÆR, *The Categorical Imperative and The Natural Law Formula*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung...*, cit., pagg. 194 – 205, la formula della 'legge di natura' occorrerebbe a fornire un maggior carattere vincolante all'imperativo ed un principio all'azione concretamente intesa, mentre la formula fondamentale dell'imperativo, quella dell'universalità, fornirebbe il fondamentale principio teoretico per giudicare le azioni. Dunque quest'ultima formula sarebbe più direttamente collegata alla ragione, mentre la prima alla volontà.

⁵³ Rendo «Erscheinungen» con «fenomeni», secondo la dicitura della tradizionale traduzione di Gentile e Lombardo Radice, anziché, alla maniera di Colli (la cui traduzione si sta qui utilizzando), con «apparenze». È una questione annosa, se sia preferibile rendere «Erscheinung» con «apparenza» oppure con «fenomeno». Da parte mia, credo si possa dire che, per quanto la traduzione di Colli sia senza dubbio in sé corretta, come dimostra anche la radice di «Erscheinung», da ricercare nel verbo «scheinen», «apparire» nel senso di «mostrarsi», sia preferibile ugualmente non adoperare tale traduzione, poiché è la parola italiana «apparenza», che di per se stessa non significherebbe altro che «ciò che appare», ad essere ambigua, perché, quanto meno nell'uso comune, si contrappone l'«apparenza» di ciò che appare a ciò che «veramente è», e magari non appare, di modo che il termine apparenza parrebbe designare qualche cosa di ingannevole o di sviante, ciò che non si ritrova assolutamente nell'uso kantiano del termine «Erscheinung».

generale come deve essere strutturato un molteplice, affinché possa dirsi natura. La natura indagata nella *Critica della ragione pura*, per esempio, è una natura in generale, mentre della natura «specificata» che noi conosciamo empiricamente si occupano i *Primi principî metafisici della scienza della natura*. La *Critica* non si occupa delle leggi della natura come noi la conosciamo; piuttosto, dà forma a quelle connessioni universali alle quali ogni natura deve essere sottoposta nelle sue leggi particolari. Così, non si indagano specifiche forme della legge di causalità; si afferma, piuttosto, che ogni natura deve essere sottoposta a questa legge, così come alle altre *Analogie dell'esperienza* e a quant'altro forma il tessuto connettivo di ogni esperienza.

Quando perciò Kant dice che, per verificare se la massima della propria azione risponda o meno ai canoni della legge morale, è necessario chiedersi se questa stessa massima possa intendersi come una legge universale della natura, non pensa ad altro che ad una forma di legalità del molteplice in generale. Questo parrebbe confermare che l'interesse kantiano non vada ad altro che ad un formalismo che astrae da ogni contenuto. Tuttavia, se è vero che si astrae da ogni contenuto *specifico*, non è detto che si astragga da ogni contenuto *in generale e in assoluto*. Se Kant fosse così disinteressato al contenuto, perché mai dovrebbe egli invitare a pensare la legislazione morale come una legislazione naturale? È evidente, invece, che questo invito è rivolto a pensare la legislazione morale universale come una legislazione secondo un'analogia con la natura, perché ci invita a pensare la legislazione morale come una legislazione che dà vita e forma ad un «mondo». In effetti, questo è ricavabile già dalla forma dell'universalità in generale. Infatti, già quell'universalità, in quanto forma di connessione, è la forma di un «mondo». Tuttavia, è solo con l'immagine della natura che Kant trae tutte le conseguenze poste dalla formula generale dell'imperativo categorico. La conclusione che dovremo trarre da ciò è che, se dalla formula della legislazione universale può discendere, come suo ulteriore svolgimento e approfondimento, il concetto di una legge morale adatta al tempo stesso ad essere interpretata come una possibile legge di natura, allora quella formula è uno strumento sì privo di contenuti specifici, ma non per questo completamente astratto⁵⁴.

È vero che si potrebbe osservare che neanche questa precisazione permette di uscire dal formalismo tipico della dottrina kantiana, poiché tutte le considerazioni che si sono operate non hanno altro approdo che il muoversi intorno al concetto di una legalità e di una universalità che, di per se stesse, possono anche essere concetti vuoti. Lo stesso esperimento di pensare la legge morale come una legge della natura è in fondo fallimentare, se non si mette a fuoco in che modo questo pensiero di una universalità morale possa diventare il pensiero di un «mondo» morale. Cioè, dato pure per buono che l'invito a pensare la

⁵⁴ P. DIETRICHSON, *When a Maxim Is Fully Universalizable?*, in «Kant-Studien», 55, 1964, pagg. 143 – 170, rivolgendosi principalmente alla «Tipica della ragion pura pratica», ma anche alla formula dell'imperativo categorico che qui si sta analizzando, nota che la legge sarebbe completamente vuota e astratta, e da essa non potrebbe discendere nessun dovere, se non vi fosse una concretizzazione della legge morale, pensata come legge di natura. Si discuterà poco più oltre di tale questione. Tuttavia, un'osservazione si rende qui necessaria. Che la formula della legge di natura concretizzi l'imperativo categorico, non è dubbio. Tuttavia, non è condivisibile che la legge sia in se stessa vuota ed astratta. Infatti, se non vi fosse in essa possibilità di concretizzarsi, come potrebbe concretizzarla la circostanza di pensarla come legge di natura? In realtà, la legge morale ha in sé la possibilità di divenir concreta, anche se il suo approfondimento tramite la sua 'tipizzazione' è indispensabile, allo stesso modo che le categorie (per riprendere, ma in senso contrario a quanto fatto da lui, un parallelo condotto dall'A.), pur in se stesse bisognose degli schemi per determinare l'esperienza, hanno però in se stesse la possibilità di divenire le leggi dell'esperienza, ché altrimenti neanche potrebbero essere mai schematizzate.

legge morale come una legge di natura sia l'invito a pensare la legge morale come lo strumento della costruzione di un mondo morale – come può mai poi avvenire, *di fatto*, questa costruzione? Se continuiamo a condurre il parallelo tra mondo morale e mondo naturale, noi vediamo che tale problema per il mondo naturale, la «natura» in senso stretto, si pone in un modo diverso, poiché, in quel caso, la forma legale universale, rappresentata dalle categorie, trova subito il suo riempimento nel materiale intuitivo trovato dal soggetto grazie all'intuizione pura di spazio e tempo. Da questo punto di vista, non ha senso chiedersi in che modo queste forme che danno vita ad una 'natura', ad un 'mondo', possano essere idonee a questo compito, poiché la risposta a questa domanda è fin da subito chiara grazie al lavoro svolto nel capitolo della *Deduzione trascendentale delle categorie*. Riguardo alla filosofia morale, invece, questo non può essere affermato, perché non può dirsi immediatamente chiaro che senso assuma l'espressione che la forma legale deve pensarsi come una legge universale della natura.

Tradotta in termini meno astratti, questa obiezione al procedimento kantiano contesta che a partire da un principio formale possano veramente sorgere delle determinazioni morali, ossia che possano sorgere dei doveri, perché un tale principio non può determinare realmente qualcosa. L'invito a pensare la legge morale come legge di natura dunque fallirebbe per l'impossibilità di comprendere in che modo questa forma potrebbe determinare un contenuto. Questa è un'osservazione svolta in maniera chiara e precisa da Hegel, avverso in maniera decisa ad ogni procedere formale della ragione, e poi a vario titolo ripetuta da interpreti di orientamenti diversi. È interessante riportare ciò che Hegel scrive nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, perché in quest'opera, nella sezione dedicata alla *Moralität*, l'«accusa» di formalismo astratto a Kant è esposta nella maniera forse più efficace. Scrive dunque Hegel: «Da questo punto di vista [quello dell'autonomia della volontà] non è possibile nessuna dottrina immanente dei doveri. In tale ambito si può certo introdurre del materiale preso *dal di fuori*, e quindi giungere in tal modo a doveri *particolari*. Ma da quella determinazione del dovere come *assenza di contraddizione*, come *accordo formale con sé* – determinazione che è soltanto l'irrigidimento dell'*indeterminatezza astratta* –, non si può passare alla determinazione di doveri particolari». Per Hegel l'imperativo categorico non propone altro che un accordo formale del concetto con se stesso, secondo un procedimento che il filosofo di Stoccarda sembra equiparare a quello della logica formale. Infatti, la logica formale indica un insieme di regole del pensare, ma nulla dice riguardo al contenuto del pensare stesso; sicché la logica non può determinare contraddizioni reali. Ora, se la morale segue un procedimento analogo a quello della logica formale, essa potrà bensì determinare ciò che è in contraddizione con un concetto formale; ma, stante che la morale deve giudicare *azioni reali*, compiute da uomini che *realmente vivono nel mondo*, non può accontentarsi di una mera contraddizione formale, riscontrabile nel processo di universalizzazione della massima. E dunque: «“Non c'è *nessuna proprietà*”: questa proposizione è di per sé così poco contraddittoria quanto le seguenti: non esiste questo o quel singolo popolo, questa o quella famiglia, ecc., o – in generale – al mondo *non vivono uomini*. Invece, una volta stabilito e presupposto di per sé che ci sono e vanno rispettate la proprietà e la vita umana, allora sì che è una contraddizione commettere un furto o un omicidio»⁵⁵.

⁵⁵ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821); trad. it. di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1996, pag. 259.

Un analogo pensiero si trova anche nell'opera di Georg Simmel contenente le sue lezioni berlinesi su Kant. Simmel ripete quasi alla lettera le espressioni di Hegel. Vale la pena di riportare per esteso anche il suo punto di vista: «Non posso volere che si rubi, senza interna contraddizione rispetto al concetto di proprietà – ma se io respingessi il concetto stesso di proprietà, se non lo riconoscessi? [...] Più che una fondazione autonoma della morale, la formula kantiana si rivela dunque un semplice mezzo per il chiarimento e l'esplicazione di valori morali già riconosciuti altrove – mediante l'istinto morale o in altro modo [...] Così tutto il significato che conveniva al senso logico dell'imperativo categorico si riduce a nulla, non appena ci si interroghi sulla sua applicabilità ai singoli problemi»⁵⁶.

Rispetto a queste osservazioni, c'è innanzi tutto da notare che, quando si pone la forma di una legalità, questa forma non può mai essere vuota, perché la legalità è sempre la legalità di 'qualcosa'. Vuota può essere una forma universale, un modo del determinare, nella misura in cui non vi è un possibile ambito di applicazione. Ma nel momento in cui noi parliamo di 'legalità', e non di semplice 'modo del determinare', ne discende in maniera analitica che vi sia un ambito al quale questa legalità può essere applicata. L'obiezione, dunque, se vuole cogliere nel segno, dovrebbe cercare di dimostrare che nella morale non c'è un oggetto da determinare; dovrebbe cioè cercare di dimostrare che non si giunge affatto a porre una legalità. È solo a questa condizione che la convinzione di Hegel e di Simmel, per la quale l'universale morale sarebbe ricavato dall'universale logico-formale, completamente astratto, potrebbe trovare una effettiva ragion d'essere.

Ma a dimostrare questo assunto una tale obiezione non può mai giungere, e noi siamo anche già in possesso degli elementi per poter dare una risposta adeguata alle sollecitazioni da essa poste. Ciò a cui la forma legale della moralità dà vita è la determinazione di tutte le possibili volontà degli esseri razionali in generale; costruire quindi, grazie all'universalizzazione della propria massima, un 'mondo' o una 'natura' morale, significa costruire un mondo, orientato secondo i fini che queste volontà potrebbero e dovrebbero porsi (e che esse tutte legittimamente potrebbero richiedere l'una dall'altra). Questo mondo morale, essendo un mondo delle volontà, è un mondo finalistico⁵⁷. La legge morale pone cioè una relazione che nella sua interezza è una posizione di fini: in questo senso non c'è possibilità di pensare che dall'imperativo categorico non possano veramente discendere doveri determinati. Infatti, la legge è un *intero teleologico che disciplina ogni possibile posizione di fini da parte di ogni essere in possesso di una volontà* (e con ciò stesso di una ragione)⁵⁸.

⁵⁶ G. SIMMEL, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, a cura di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopli, Milano 1986, pagg. 179 – 181. Osservazioni simili si trovano anche in E. P. LAMANNA, *Studi sul pensiero morale e politico di Kant*, a cura di D. Pesce, Le Monnier, Firenze 1968; per contro, è convinto di poter dimostrare la derivabilità dei doveri dall'imperativo categorico J. EBBINGHAUS, *op. cit.*

⁵⁷ Scrive a tal proposito F. GONNELLI, *Dalla Critica della ragion pratica alla dottrina della virtù. Imperativo categorico, analogia e teleologia morale in Kant*, in «Studi kantiani», 4, 1991, pagg. 59 – 92: «Questo sfondo teleologico, dove non venga svolto apertamente, si trova contenuto nel concetto di *natura* utilizzato nella proposizione “Agisci come se...” e nelle successive [...] La possibilità di connettere razionalità come ‘universale formale’ e bene nella sua forma umana – come *Achtung*, sentimento dell'autocoercizione –, la intrinsecità del postulato [della libertà] alla formula dell'imperativo categorico, si rivelano chiaramente in questo sfondo teleologico» (pag. 63).

⁵⁸ Sugli «equivoci» a cui ha dato luogo la formulazione dell'imperativo categorico, cfr. J. EBBINGHAUS, *Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs*, in *Gesammelte Aufsätze*, cit., pagg. 80 – 96; sull'interpretazione hegeliana come 'equivoco' del procedimento dell'imperativo categorico, inoltre, cfr. O. HÖFFE, *Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund*, in ID. (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pagg. 63 – 80. Höffe riporta

Per rendercene conto, possiamo analizzare gli esempi di imperativi categorici di cui Kant si serve nella *Fondazione*. Il filosofo propone quattro esempi, suddivisi in due classi: quella dei «doveri perfetti» e quella dei «doveri imperfetti». In entrambi i casi si tratta di imperativi categorici, ovvero di imperativi che comandano in maniera assolutamente incondizionata: solo che, riguardo ai primi, qualora la massima non sia ad essi conformi, produrrebbe una contraddizione; riguardo ai secondi, invece, se anche la massima non fosse ad essi conforme, non si produrrebbe una contraddizione, ed una natura potrebbe quindi ugualmente sussistere: e tuttavia, una tale natura non la si *potrebbe volere*⁵⁹.

L'intento di Kant, riguardo ai voleri perfetti, pare abbastanza chiaro. La domanda a cui bisogna cercare di rispondere, quando si formula una massima, per verificare se essa è morale o meno, è la seguente: puoi tu pensare, con il *principio* che anima la tua massima, di edificare un mondo? Questa pretesa, di pensare una massima che potrebbe dar luogo ad una natura e che possa, in questo senso, non autocontraddirsi, è fondamentale per una morale che non voglia esaurirsi in una dimensione intimistica, e che veda un passaggio fondamentale nell' «esteriorizzazione» del proprio proposito, nel pro-iettarsi e nel pro-gettarsi di esso nella forma di un «mondo»⁶⁰.

l'obiezione hegeliana riferita all'esempio della mancata restituzione del deposito, per la quale, in tale esempio, non si giungerebbe a dimostrare altro che 'la proprietà è la proprietà', senza riuscire a fornire la spiegazione per la quale essa debba sussistere ed essere tutelata. Ma per Kant, osserva Höffe, non è essenziale l'esistenza del deposito, bensì il giudicare la massima che è sottesa al comportamento di chi non restituisce il deposito: ossia, di accrescere il proprio patrimonio con mezzi truffaldini: perciò qui la questione, egli ne conclude, non è quella della proprietà, e neanche quella del deposito, ma soltanto quella di scartare della non universalizzabilità di certi mezzi.

⁵⁹ Su ciò, W. KERSTING, *Der kategorische Imperativ, die vollkommene und die unvollkommene Pflichten*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 37, 1983, pagg. 405 – 421.

⁶⁰ F. FABBIANELLI, *Non contraddittorietà teoretica e agire pratico. A proposito dei «doveri perfetti» nella Fondazione della metafisica dei costumi di Kant*, in «Studi Kantiani», 13, 2000, pagg. 53-65, ritiene che Kant ponga la non contraddittorietà a fondamento della verificabilità della moralità di una massima, perché, a sua parere, in fondo non la volontà, ma la ragione sarebbe decisiva per lo stabilimento delle massime e della legge. Questo però mi pare dubbio. È certamente vero, ed anch'io l'ho sottolineato nel § 2 di questo capitolo, che volontà e ragione hanno in comune un procedimento di tipo causale. Però in questo procedimento causale è compresa una causalità finalistica: ragione e volontà hanno in comune la capacità «determinare l'esistenza di oggetti»: alla prima possiamo ascrivere questa caratteristica solo in via ipotetica e su base euristica, alla seconda anche in senso realistico. Ne discende che la ragione che determina la regola universale dell'azione è già una «ragione finale», e che quindi la prossimità tra volontà e ragione non sta solo nel fatto che la volontà è pensata sul modello della ragione, ma anche viceversa, che la ragione è già pensata sul modello della volontà. Ma a ciò Fabbianelli potrebbe obiettare che, «poiché a fondamento della riflessione che stabilisce l'eticità delle massime sta la ragione teoretica, e poiché solo un'azione morale può essere pensabile, ne deriva che una volontà eteronoma deficitica del presupposto necessario affinché la si possa ritenere in grado di dar luogo ad una decisione concretamente realizzabile: essa risulta autocontraddittoria. Ciò vuol dire che solo una volontà razionale, cioè autonoma, si dimostra capace di agire». (pag. 56). In realtà, non è vero che la conformità delle massime a legge sia stabilita soltanto dalla ragione teoretica. La ragione teoretica pone la *forma* della legislazione; ma questa forma come *determinante*, l'abbiamo visto, è già da sempre unita con la volontà. Legislativa è dunque non la ragione semplicemente, ma la *ragione pura pratica*, che non è quindi semplicemente una ragione che esclude il momento della volontà, bensì che contiene *insieme* la forma della ragione e della volontà: è una forma razionale (universale) che in se stessa è rivolta al momento pratico, perché ragione e volontà possono integrarsi, in virtù di un'analogia funzionale tra esse, e quindi possono unirsi nel concetto di ragion pura pratica. Inoltre, neanche si può dire che l'azione immorale sia autocontraddittoria; lo è invece la sua massima; una volontà eteronoma può agire e sussistere, ma non può elevarsi alla dimensione legislativa. Per cui non è vero che solo la decisione di una volontà razionale è concretamente realizzabile: perché sia un'azione immorale singola come anche una singola massima immorale sono realizzabili, ed ambedue procedono dalla libertà. Le difficoltà di pensare una determinazione al tempo stesso immorale e libera sono presentate anche nel saggio di P. MANGANARO, *Il male della ragione*, in N. PIRILLO (cur.), *Kant e la filosofia della religione*, cit., Tomo I, pagg. 39 – 52. Tuttavia, anche se si possono ammettere difficoltà di questo genere, credo si possa concordare con M. IVALDO che, sebbene sulla questione della provenienza libera o non libera delle azioni immorali il pensiero di Kant abbia conosciuto delle oscillazioni, ciò è avvenuto «su una linea però intenzionalmente definita che vuole custodire il

Saranno ora proprio gli esempi posti nella *Fondazione* a farci comprendere il senso dell'intento kantiano. Gli esempi sono due per ogni classe di doveri, perché uno riguarda i doveri verso se stessi e un altro i doveri verso altri. Cominciamo da quello che è da Kant ritenuto il più importante dei doveri verso se stessi, ossia la conservazione della propria vita. «Un tale – scrive dunque il filosofo – che, a causa di una serie di mali cresciuta fino alla disperazione, sente disgusto della vita, è ancora abbastanza in possesso della sua ragione da potersi chiedere se non sia in effetti contrario al dovere verso se stessi togliersi la vita. Egli prova, allora, se la massima della sua azione potrebbe davvero diventare una legge universale della natura. Ma la sua massima è: elevo a principio, a partire dall'amore di me stesso, di abbreviarmi la vita quando essa nella sua ulteriore durata minacci più mali di quanti godimenti prometta [...] Qui si vede subito che una natura la cui legge fosse quella di distruggere la vita per mezzo dello stesso sentire la cui destinazione è quella di spingere al suo promuovimento, contraddirebbe se stessa e dunque non sussisterebbe come natura» (*GMS*, IV, 421 – 422; *FMC*, 77). Ciò che Kant cerca di mostrare in questo caso è che sarebbe autocontraddittoria una natura in cui lo stesso istinto che occorre al promuovimento della vita, ossia l'istinto al benessere che deriva dall'amor di sé, sia contemporaneamente ciò che conduce all'istinto dell'autosopprimersi. Tutto ciò sembra recare in sé una concezione teleologica della natura. Supposto, infatti, che questo istinto al benessere sia utile per la vita, e supposto che questa utilità sia il mezzo che la natura utilizza per l'autoconservazione di questa vita stessa, allora sarebbe contraddittorio che un essere che faccia parte di una tale natura pensasse di poter usare questo mezzo, seppure in condizioni esistenziali estremamente difficili e precarie, per ottenere il contrario di ciò che la natura con questo scopo si prefigge in relazione alla sussistenza della vita animale. Il principio che qui Kant prende in considerazione non è che, se tutti si uccidessero di fronte alle difficoltà, allora non vi sarebbe più una natura. L'attenzione di Kant, ricordiamolo, non va alla singola volizione o alla singola azione, bensì alla massima che li determina. È infatti solo la massima che può esprimere un principio; ed è solo a partire da un principio universale che si può determinare il concetto di una «natura». Kant, cioè, non avrebbe mai potuto porre il problema di immaginare la legge morale come principio per l'edificazione di una «natura» se la sua non fosse stata un'etica di massime, ossia un'etica che si regge su una determinazione universale, allo stesso modo che una natura si regge su una determinazione universale. Questo punto è molto ben illustrato da Otfried Höffe, che scrive: «[Kant] afferma soltanto una evidente relazione fine-mezzo tra la vita animale e sentimento di dispiacere. Pertanto l'argomento è ipotetico: sotto la condizione, ammessa come oggettivamente valida, che la vita animale sia un intero funzionale [*Funktionsganzes*] che conserva se stesso, e sotto l'ulteriore e decisiva condizione oggettiva che il sentimento di dispiacere sia quello stimolo senza cui non si realizzano le attività necessarie per la vita animale – sotto queste due condizioni non è possibile pensare una natura in cui in virtù della legge ogni caso di sensazione di dispiacere conduca all'uccidersi»⁶¹.

nesso autonomia-imputabilità» (*La libertà e il problema del male in Kant*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Il «regno dei fini» in Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1996, pagg. 85 – 115, qui pag. 91).

⁶¹ O. HÖFFE, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 31, 1977, pagg. 354 – 384, qui pag. 375; una spiegazione simile in EBBINGHAUS, *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung der bestimmter Pflichten*, cit., pag. 146. Sul problema dell'immoralità del suicidio in Kant, si veda il saggio, di taglio più storiografico che teoretico, e rivolto più alle lezioni di etica che alla *Fondazione*, di P. BERNARDINI, *Uccidersi per Kant. Riflessioni sul suicidio nella filosofia morale kantiana e*

Resta ancora da spiegare perché Kant qui ricorra ad una visione teleologica della natura. Come sappiamo, nessuna visione teleologica della natura può essere accolta in maniera dogmatica. Come può allora Kant ricorrere ad un concetto di natura così marcatamente teleologico? La risposta sta in ciò, che è la struttura stessa dell'argomentazione che è di impianto teleologico, poiché è la propria massima a dover esprimere il principio animatore di quell'intero tramite cui un mondo o una natura dovrebbero essere possibili. Si tratta cioè di *pensare e progettare* una natura che *deve poter* sussistere. La natura che di fatto conosciamo potrebbe essere giunta ad avere la possibilità di sussistere per una serie di casi e circostanze favorevoli: questa ammissione non reca alcuna impossibilità interna e non ci pone alcun problema significativo; ma, il punto è, se dobbiamo essere *noi* a pensare una massima grazie alla quale una natura potrebbe sussistere, allora presupposizioni teleologiche sono completamente inevitabili, perché questa sussistenza *dipende in se stessa* da una posizione di fini.

Il secondo esempio di Kant riguarda la possibilità di poter fare una falsa promessa: «Un altro si vede pressato dal bisogno a prendere a prestito del denaro. Egli sa bene che non potrà restituirlo, ma vede anche che non gli verrà prestato nulla se non promette fermamente di restituirlo entro un certo tempo [...] Qui vedo subito che [una tale massima] non potrebbe mai valere da legge universale e accordarsi con se stessa, ma che invece dovrebbe necessariamente contraddirsi. Infatti l'universalità di una legge per cui ognuno, quando ritenesse di trovarsi nel bisogno, potesse promettere quel che gli aggrada con il proposito di non mantenerlo, renderebbe impossibile il promettere stesso e il fine che con esso si potrebbe ottenere» (GMS, IV, 422; FMC, 77). Un mondo il cui principio fosse la falsificazione sistematica della realtà sarebbe un mondo dove diverrebbe impossibile orientarsi in base a significati del linguaggio pubblicamente ed esplicitamente riconosciuti, e dunque un mondo completamente 'disorientante'⁶². Alla paradossalità, qui paventata, di un mondo in cui si mentisse sistematicamente, non vale poi opporre la constatazione, fondata su riscontri empirici, che anche nel nostro attuale mondo la menzogna è praticata in maniera capillare e sistematica. Non vale questa obiezione, nella misura in cui questo mentire non può in alcun modo assurgere al rango di una legge universale, ma continua ad essere una pratica, per quanto molto diffusa, che Kant definirebbe senz'altro come *Ausnahme*, come eccezione rispetto alla legge, che in quanto tale non domina incontrastata, ma si pone sempre in relazione dialettica con la pretesa di veridicità da parte degli altri soggetti agenti. Pure ammessa dunque questa 'capillarità' e pervasività dell'agire basato sulla menzogna, non si può tuttavia parlare (ciò che invece pretende l'argomento di Kant) di una legge che preveda la menzogna, bensì di una generalità (non: universalità) del comportamento umano

fichtiana, in «Studi kantiani», 18, 2005, pagg. 139 – 150; inoltre, un saggio che si preoccupa di svolgere tanto le premesse storiografiche quanto quelle sistematiche della dottrina kantiana del suicidio è quello di H. J. DE VLEESCHAUWER, *La doctrine du suicide dans l'éthique de Kant*, in «Kant-Studien», 57, 1966, pagg. 251 – 266. L'A. mette in rilievo come le posizioni kantiane siano molto più influenzate da quelle della scolastica che da quelle a lui contemporanee, che esaltavano la grandezza d'animo del suicidio (ripresa evidente della dottrina stoica del suicidio); e che egli giunga a conclusioni tutt'affatto simili a quelle che erano già di Tommaso d'Aquino, dando però ad esse un fondamento di carattere trascendentale, come dire: argomentazione simile, ma fondamento differente.

⁶² Una difesa dell'argomento kantiano, unita alla prospettazione della paradossalità di un mondo la cui legge fosse mentire sistematicamente in determinate circostanze, si trova nel breve saggio di A. W. WOOD, *Kant on false promising*, in L. W. BECK (ed.), *Proceedings of the third international Kant Congress*, Reidel, Dordrecht 1972, pagg. 614 – 619.

riscontrabile in maniera empirica. Il filosofo ha ragione a ritenere che una massima che prescriva la menzogna contenga in sé un concetto contraddittorio⁶³.

Sulla questione della contraddittorietà della massima soggiacente ad una falsa promessa, si può dire che, a seconda dei livelli nei quali venga svolta una tale proposizione, ci troveremo di fronte ad un duplice tipo di contraddizione. Al livello di una teoria dell'azione, questo sarebbe un caso di contraddizione performativa, in quanto ci troveremmo di fronte ad un'azione che contraddice l'atto linguistico che la contraddistingue. Ad un livello puramente logico-linguistico, rimanendo cioè all'interno dell'atto linguistico, senza considerare le sue relazioni con l'azione, con l'espressione *falsa promessa* ci troveremo di fronte ad una *contradictio in adjecto*. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, esso è immediatamente evidente, perché l'aggettivo *falsa* contraddice il concetto espresso dal sostantivo *promessa*, che sta ad indicare un obbligo a dichiarare il vero. Per quanto riguarda invece la contraddizione performativa che segue da una falsa promessa, si può dire questo, che, essendo il promettere l'atto stesso con il quale ci si obbliga a fare ciò che si è promesso, se io prometto che restituirò il denaro, io mi obbligo con ciò stesso a restituirlo. Ora, pretendere che ci si possa obbligare, e al tempo stesso disertare quest'obbligazione, significa contraddirsi nel proprio agire perché si fa affidamento sul significato esplicito, pubblicamente riconosciuto, della promessa, ossia l'obbligarsi a fare qualcosa, e, al tempo stesso, con la propria massima non conforme alla legge si dice: utilizzo questo concetto proprio per realizzare l'esatto contrario di ciò che esso suppone nella sua definizione. Quindi questa massima è contraddittoria, perché contiene in sé entrambi i momenti: quello della veridicità, sul piano del contenuto semantico, e quello della falsità, sul piano del concreto operare. Universalizzando questa massima, questa contraddizione diverrebbe palese, perché in virtù di essa nessuno crederebbe più ad alcuna promessa: e dunque, in un mondo in cui tutti mentissero, la parola *promessa* verrebbe intesa nella maniera esattamente contraria rispetto al suo significato originario⁶⁴. Non può esserci dunque nessun ragionevole dubbio sul fatto che la falsa promessa sia un qualcosa di contraddittorio; ciò che si può pur sempre chiedere, è perché si sia moralmente obbligati a non cadere in questa contraddizione. Tale spiegazione bisogna fornirla, anche per non cadere nell'obiezione di Hegel e di Simmel, secondo la quale può esserci una legge morale universale solo se ci

⁶³ C. M. KORSGAARD, *Kant's Formula of Universal Law*, in EAD., *Creating...*, cit., pagg. 77 – 105 (prima apparizione in «Pacific Philosophical Quarterly», 66, 1985, pagg. 24 – 47), distingue tre livelli di possibile contraddizione in relazione al pratico: la contraddizione logica, la contraddizione teleologica e la contraddizione specificamente pratica. La contraddizione logica implica l'inconcepibilità di ciò che è contraddittorio; quella teleologica, una mancanza di armonia nei propositi e nelle finalità umane; la contraddizione pratica, infine, riguarda quelle massime che, se universalizzate, renderebbero irraggiungibile il fine proposto, che dunque può essere pensato solo come frutto di una pratica eccezionale. Il modello teleologico si adatterebbe ai casi che si occupano di eventi o fatti 'reali' o 'naturali' (vedi l'esempio kantiano del suicidio), mentre la contraddizione logica si adatterebbe alle pratiche convenzionali o istituite (vedi l'esempio del non mentire), mentre la contraddizione pratica si adatterebbe ad entrambi i casi. La contraddizione di cui parla Kant dunque, a parere della Korsgaard, non può essere ridotta ad una mera contraddizione logica, ma è una specifica contraddizione pratica, ma questo non vuol dire in alcun modo che una tale contraddizione sia più 'debole' di quella logica, ma solo, a parere dell'A., diversa da essa.

⁶⁴ Una ricostruzione concettuale dell'imperativo categorico a partire dall'esempio della falsa promessa si ha nel saggio di O. HÖFFE, *Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung...*, cit., pagg. 206 – 233. Anche Höffe ritiene che la contraddittorietà della massima che prevede la menzogna si possa pienamente apprezzare in parte in relazione alla contraddizione concettuale che sorge dal sintagma 'falsa promessa' (circostanza che egli già metteva in evidenza nel suo saggio sull'imperativo categorico del 1977, già citato), in parte in relazione ad una sua possibile universalizzazione, che renderebbe di fatto impossibile il promettere (osservazione questa non contenuta nel precedente saggio, e che Höffe propone ad integrazione di quanto in esso contenuto)

si riferisce a valori già in precedenza stabiliti. In prima approssimazione, si può dire che non è moralmente concesso mentire riguardo alle proprie reali intenzioni, perché ciò rappresenterebbe la difesa di un fine particolare a scapito di altri, che in quanto tale non può essere moralmente concesso, giacché questo particolarismo contraddice la struttura stessa della legge morale. Se tuttavia ci si chiedesse ancora per quale motivo bisogna obbedire ad una tale legge universale – questione che certamente è assolutamente decisiva –, non si potrebbe far altro che rispondere che, a questo livello dell'argomentazione, ciò non può essere ancora chiarito. Una prima spiegazione di ciò seguirà a breve, in relazione alla dottrina degli esseri razionali come fini in sé; essa non potrà tuttavia essere completata che con l'esposizione della dottrina della libertà, che eviterà ogni possibile forma di circolarità viziosa all'interno della «prove» che man mano, vedremo, saranno fornite da Kant. Sarà infatti solo la considerazione che gli esseri umani, quali esseri razionali, sono esseri liberi, a garantire che essi possano avere valore in se stessi, e quindi a far sì che la loro esistenza debba essere considerata come qualcosa di non strumentale.

Ma andiamo avanti con l'esposizione. Il terzo esempio kantiano riguarda il dovere di sviluppare i propri talenti. L'argomentazione del filosofo è questa: «Un terzo trova in se stesso un talento che, con un poco di cultura, potrebbe fare di lui un uomo utile per ogni genere di scopi. Egli si vede però in condizioni agiate, e preferisce abbandonarsi ai godimenti, piuttosto che sforzarsi nell'ampliamento delle sue fortunate disposizioni naturali [...] Qui egli vede allora che secondo una tale legge universale, certo, una natura potrebbe ben sussistere [...] ma è impossibile che egli possa volere che questa diventi una legge universale della natura [...] Infatti, in quanto essere razionale, egli vuole necessariamente che tutte le facoltà in lui vengano sviluppate, perché gli servono e gli sono date per ogni scopo» (*GMS*, IV, 423; *FMC*, 79). La posizione kantiana su questo punto è abbastanza facilmente spiegabile. Non si potrebbe volere una natura, la cui legge fosse quella di non sviluppare i propri talenti, perché il compito dell'uomo è proprio quello di sviluppare i suoi talenti attraverso la scienza e la saggezza. Tale compito dell'uomo di sviluppare i propri talenti, attraverso lo sviluppo della sue capacità tecniche, della sua attitudine alla cultura e alla civilizzazione e attraverso l'esercizio della moralità, non è differibile: la ragione stessa comanda incondizionatamente di svilupparli. Kant fa trasparire questa sua concezione antropologica nell'ultima frase citata: l'uomo deve sviluppare le sue facoltà, perché gli servono e gli sono date per ogni genere di scopo. Anche qui si ritrova una concezione teleologica; ma questa concezione teleologica va intesa come un ideale dinamico, che non è semplicemente dato, ma che deve muovere dall'interno l'«umanizzazione» dell'uomo. Così, anche queste facoltà e capacità dell'uomo non sono semplicemente date, ma esse sono presenti solo *virtualiter*, per cui esse devono essere sviluppate, se vogliono abbandonare il loro stato di capacità e facoltà virtuali ed assumere quello di forze reali dell'animo. Se l'uomo si accontentasse di mantenere tutte le sue facoltà e disposizioni in questo stato di virtualità, egli sarebbe in contraddizione con se stesso, perché le capacità e le facoltà dell'uomo rappresentano per lui una sorta di perenne invito a fare quanto di più e di meglio è nelle sue possibilità, e a far crescere in complessità la propria esistenza. L'uomo può, certo, declinare questo invito. Ma il punto è che l'uomo, senza lo sviluppo della cultura (termine che può riunire in sé lo sviluppo delle facoltà umane nella loro totalità), sarebbe un essere monco. Come vien detto nella quarta tesi dell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, se l'uomo non dovesse conseguire i suoi fini più propri tramite la

cultura, non si comprenderebbe il perché della sua comparsa sulla terra, dato che egli sarebbe simile a qualunque altro animale (*IaG*, VIII, 21; *SPD*, 33). L'espressione *poter volere*, che caratterizza i doveri imperfetti, si potrebbe perciò commutare nella domanda, che si può rivolgere a se stessi, sul buon uso della propria libertà. In questo caso, colui il quale non sviluppasse i propri talenti si potrebbe chiedere: faccio buon uso della mia libertà, adottando la massima di non sviluppare le qualità che sono qualificanti rispetto alla mia condizione, di essere razionale, e tuttavia finito? Se la risposta è negativa, allora neanche posso volere che questa mia massima divenga universale. E dunque: poter volere che una mia massima divenga una legge universale, equivale a dire: faccio buon uso della mia libertà; e viceversa, non poterlo volere, significa farne cattivo uso.

L'ultimo esempio di Kant riguarda il dovere di beneficiare, per quanto è possibile, gli altri. Egli così scrive: «Infine un quarto, al quale tutto va bene, mentre vede che altri (che egli potrebbe ben aiutare) devono lottare con grandi disagi, pensa: cosa me ne importa? Ora, se un tale modo di pensare diventasse una legge universale della natura, il genere umano potrebbe certo sussistere [...] è tuttavia impossibile volere che un tale principio valga ovunque come legge della natura. Infatti una volontà che si decidesse per questo principio contraddirebbe se stessa, in quanto potrebbero pur darsi vari casi nei quali costui abbia bisogno dell'amore e della compartecipazione degli altri, e nei quali, con una tale legge sorta dalla propria volontà, si priverebbe di ogni speranza dell'aiuto che egli si augura» (*GMS*, IV, 423; *FMC*, 79 – 81). A tutta prima, queste espressioni di Kant appaiono molto difficilmente comprensibili. Qui sembra infatti che il filosofo voglia fondare un dovere sull'amor di sé, e su un mero calcolo delle conseguenze. Ma in questo modo l'imperativo sarebbe ipotetico. Esso suonerebbe infatti così: «se non voglio essere trattato come io ora tratto gli altri, allora devo essere benefico nei loro confronti». Ma non v'è chi non veda che questa argomentazione è egoistica, fondata sul 'carissimo sé', e per nulla su una legge che si pretenderebbe incondizionata. Questo è ciò che nota, per esempio, anche Simmel, che trova «del tutto incomprensibile» questo improvviso appello al proprio interesse⁶⁵. In effetti, posta in questi termini la questione, il modo di esprimersi di Kant è del tutto inadeguato, ed esposto a facili attacchi. Ma forse il nucleo profondo di quanto Kant vuole qui dire non è espresso da questa interpretazione 'egoistica' dell'imperativo categorico. Una nota apposta al testo della *Fondazione*, che si trova qualche pagina più avanti del testo in precedenza citato, lo dimostra anche testualmente. In questa nota si dice infatti che la 'regola aurea', *quod tibi non vis fieri, nec aliis feceris*, non può servire da filo conduttore, tra gli altri motivi anche per questo, perché non contiene il fondamento dei doveri di benevolenza verso gli altri: «infatti alcuni consentirebbero volentieri che altri non dovessero beneficiarli, se solo fossero dispensati dal mostrar loro benevolenza» (*GMS*, IV, 430; *FMC*, 93). Il dovere della benevolenza non può dunque essere piegato ad istanze egoistiche; piuttosto, esso è semplicemente e incondizionatamente obbligatorio, come tutti gli altri doveri. Bisognerà dire, allora, che «qui vi è veramente una grossolana inconseguenza che non possiamo attribuire a Kant: il torto è solo della sua espressione trascurata», poiché «se si ponesse come criterio il vantaggio, sarebbe inutile riflettere sulla generalizzazione della massima che può anche non avvenire»⁶⁶. La questione potrebbe essere allora esposta in questi termini: se la natura umana è tale da poter essere esposta a bisogni d'ogni genere, posso io volere che diventi una legge universale non aiutare

⁶⁵ G. SIMMEL, *op. cit.*, pag. 172.

⁶⁶ P. MARTINETTI, *Kant*, n. ed. a cura di M. Dal Pra, Feltrinelli, Milano 1968, pagg. 149 – 150.

gli altri nel momento del bisogno? Rifiutare l'aiuto a chi ne ha bisogno, solo perché in quel momento io sono distante dalla sua condizione di bisogno, non significa contraddire l'essenza della natura umana, il fatto cioè d'essere esposti al dolore e alla sofferenza, in virtù del nostro essere caratterizzati dalla finitezza? Certo, Kant non afferma che un comportamento del genere sia *in assoluto* contraddittorio, giacché si tratta d'un dovere imperfetto. Gli uomini, però, non possono volere che una massima di questo genere diventi legge, perché, se lo volessero, cadrebbero in contraddizione con la circostanza che ciascuno, in ogni momento, può versare in condizione di bisogno, di qualsiasi natura poi sia questo bisogno: materiale (ciò a cui soltanto Kant sembra pensare), emotivo, affettivo, etc. Qui, se posso esprimermi così, la contraddizione, considerata in termini assoluti, non c'è, tuttavia essa c'è relativamente ad una certa condizione, che è propria degli uomini. Pertanto, anche qui, come nel caso precedente, tralasciando di beneficiare gli altri, posso pur sempre chiedermi: faccio buon uso della mia libertà, se mi estraneo dalla sorte degli altri, sorte che può derivare direttamente da una comune condizione? Faccio buon uso della mia libertà, se mi considero avulso da questa comune condizione, in maniera tale da considerare la mia libertà come separata e indipendente da quella degli altri? La risposta a questa domanda non può che essere negativa: dunque, io non posso volere essere indifferente alla sorte degli altri, perché io mi so, *devo sapermi*, in ogni momento legato agli altri, ad ogni possibile alterità⁶⁷.

Questi quattro esempi mi pare spieghino a sufficienza cosa voglia dire immaginare di edificare, con la propria massima, un 'mondo' eticamente connotato. Il carattere teleologico (e quindi non vuoto di contenuti in assoluto, bensì solo di contenuti determinati), di quello che oggi viene spesso definito il *test* dell'universalizzazione della propria massima, è risultato dall'analisi degli esempi kantiani in maniera abbastanza evidente. Questo mostra quanto meno che il tentativo di erigere un'etica non materiale non è assurdo, e quindi sostenibile e difendibile con argomenti validi⁶⁸.

Resta però, in relazione a questa interpretazione che si è cercato di offrire, da spiegare un punto, che è di importanza capitale: perché mai, se l'imperativo categorico ha una portata teleologica, Kant ha parlato, praticamente sempre, contro la pretesa che un fine possa stare a fondamento della propria massima, se questa deve avere carattere morale? Il filosofo è stato molto esplicito su questo punto. Basta indicare,

⁶⁷ Su questo punto, cfr. EBBINGHAUS, *Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs*, cit., pagg. 89 – 96; ID., *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten*, cit., pagg. 140 – 143; vale invece la pena di citare per esteso le profonde parole di MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 150, a tal riguardo: «La nostra attività impulsiva, sensibile [...] è la materia necessaria per noi dell'attività morale che può contenerla, inibirli in parte, ma non negarla in principio; nella moralità si continua, in ciò che ha di più vero e di più alto, la vita. Ora, una massima che negasse per principio la carità, negherebbe non la mia volontà egoistica, ma la volontà egoistica di tutti; negherebbe cioè per principio la vita. Perciò sarebbe in contraddizione anche con la ragione, in quanto questa non è, praticamente, che il principio formale che erige la vita in attività morale e non potrebbe, senza questo fondamento materiale, esplicitarsi in modo concreto». Si veda, poi, in proposito, anche il saggio di A. MELNICK, *Kant's Formulation of the categorical imperative*, in «Kant-Studien», 93, 2002, pagg. 291 – 308, che vede espressa nelle varie formulazioni dell'imperativo categorico una posizione contrattualista. La prudenza, l'interesse proprio e le inclinazioni, egli afferma, entrano nel contenuto delle massime, ma non sono il motivo del rispetto della legge morale. Infatti, afferma l'autore, «il punto è semplicemente mostrare che la prima formulazione è fondamentalmente una posizione contrattualista del contenuto della morale, secondo la quale un'azione è sbagliata se viola una legge con la quale ognuno può concordare» (pag. 292).

⁶⁸ Per una «difesa» della plausibilità di un'etica fondata su imperativi categorico-formali, in risposta all'accusa di «assurdità» ad essa rivolta dalla filosofa americana P. Foot, che ritiene invece che la morale fondi su imperativi ipotetici, si veda lo scritto di L. CARANTI, *Una morale senza imperativo categorico? Risposta a Philippa Foot*, in H. E. ALLISON – L. CARANTI, *Libertà trascendentale e autorità della morale in Kant*, LUISS University Press, Roma 2004, pagg. 61 – 95.

nella *Fondazione* come nella *Critica*, come anche nelle varie lezioni di etica, solo alcuni dei possibili luoghi dove Kant ha parlato contro una simile pretesa teleologica, per convincersi che una tale interpretazione reca con sé delle possibili difficoltà, se non di carattere teoretico, quanto meno di carattere testuale – se, in generale, è lecito porre in maniera tanto netta questa distinzione: se, infatti, vi sono delle difficoltà nel raccogliere riscontri di carattere testuale, questo dovrà pur voler dire che, in qualche luogo, si nascondano più profonde difficoltà di carattere teoretico. Scovare queste ulteriori difficoltà, approfondirle, ed infine risolverle sulla base del punto di vista che fin qui si è assunto, sarà compito dell'esposizione che segue. Sarà bene tuttavia cominciare con la citazione di alcuni di questi luoghi, di cui ho appena detto, per comprendere in che senso Kant parli contro l'assunzione di una prospettiva finalistica in relazione all'imperativo categorico.

Kant afferma, a titolo d'esempio, nella prima sezione della *Fondazione*: «un'azione compiuta per dovere possiede il suo valore morale *non nello scopo* che deve attuarsi per suo mezzo, ma nella massima in base alla quale viene decisa; tale valore non dipende dunque dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma esclusivamente dal *principio del volere* in base al quale è stata compiuta, senza considerazione di alcun oggetto della facoltà di desiderare [...] [questo valore] non può stare che nel *principio della volontà*, senza considerazione dei fini che possono essere attuati attraverso tale azione; infatti la volontà, posta nel mezzo tra il suo principio *a priori*, che è formale, e il suo movente *a posteriori*, che è materiale, si trova ad una sorta di bivio, e poiché, necessariamente, deve pur essere determinata da qualcosa, dovrà essere determinata dal principio formale del volere in generale, quando un'azione avviene per dovere, dato che le è sottratto ogni principio materiale» (*GMS*, IV, 399 – 400; *FMC*, 29). Nella seconda sezione viene invece affermato: «L'imperativo categorico sarebbe dunque quello che rappresenta una azione, senza riferimento ad un altro fine, come in se stessa oggettivamente necessaria» (*GMS*, 414; *FMC*, 59). E poche righe più avanti: «L'imperativo categorico, che definisce l'azione come per sé oggettivamente necessaria, senza riferimento ad alcuno scopo, ossia anche senza un qualche altro fine, vale come principio apoditticamente pratico» (*GMS*, IV, 414 – 415; *FMC*, 61). E da ultimo: «Infine, c'è un imperativo che senza fondarsi sulla condizione di qualsiasi altro scopo da raggiungersi con un certo comportamento, comanda immediatamente questo comportamento» (*GMS*, IV, 416; *FMC*, 65). Ma anche nella *Ragion pratica* si trovano affermazioni dello stesso tenore. Qui ne cito una soltanto: «Se un fine come oggetto, che deve precedere la determinazione della volontà mediante una regola pratica e contenere il fondamento della possibilità di questa, quindi la materia della volontà presa come motivo determinante di essa, è sempre empirico, e quindi può servire al principio epicureo della dottrina della felicità, ma non mai al principio razionale puro della dottrina morale e del dovere» (*KpV*, V, 41; *CRPr*, 89)⁶⁹.

Per comprendere come si possa far coesistere una concezione teleologica dell'imperativo categorico con il netto diniego kantiano che la legge possa avere a suo fondamento un fine, converrà leggere con estrema attenzione i passi che si sono citati. In tutti questi passi noi vedremo che il diniego della portata teleologica dell'imperativo contiene una condizione limitativa: nel secondo brano citato si dice che non può esserci riferimento *ad un altro* fine, così come nel terzo e nel quarto; nel brano tratto dalla *Critica*, invece, ci si riferisce non *ad ogni fine*, ma soltanto *ai fini materiali*, ovvero si parla di *un fine come*

⁶⁹ Ancora, per affermazioni di questo genere si può, ad esempio, vedere il materiale pubblicato postumo: cfr. p. es., *Vigilantius*, XXVII, 495; *Mrongovius*, XXVII, 1400.

oggetto. Del resto, questa limitazione risulta palese in alcune espressioni della *Metaphysik der Sitten* *Vigilantius*: «Ciò [il fatto che erigere a legge una massima contraria alla morale sarebbe contraddittorio] sta nella natura della necessitazione incondizionata della legge, che comanda senza fine, senza scopo, senza vantaggi e senza svantaggi» (*Vigilantius*, XXVII, 496) - dove è evidente, che qui con fini o scopi si intendono *effetti determinati* che potrebbero seguire dalla legge, quali per esempio potrebbero essere il vantaggio e lo svantaggio. Ora, se per fine si intende solo un effetto determinato, allora è chiaro che non può essere un fine a fondamento della legge, poiché nessun possibile effetto può stare a fondamento della legge, che comanda per se stessa, e non in relazione ad altro. Se fosse il singolo fine a determinare, allora si instaurerebbe tra la volontà ed il fine un legame che Kant definirebbe *patologico*, perché ciò creerebbe una relazione di dipendenza della volontà dal suo oggetto, ed è noto che per Kant «tutti i principî pratici materiali, come tali, sono di una sola e medesima specie, e appartengono al principio universale dell'amor proprio» (*KpV*, V, 22; *CRPr*, 41). Lo snodo fondamentale di tutta la questione sta allora proprio qui: se ogni fine possa essere considerato in questo modo, come un fine materiale o l'attesa di un effetto determinato, o, con il linguaggio della *Critica*, se tutti i fini siano oggetti. All'uopo, bisognerà interrogare il primo dei numerosi brani citati, e vedere se non vi sia in esso, magari in forma 'criptata', una qualche risposta al nostro interrogativo. In quel brano, Kant afferma che, in relazione al dovere, la volontà si trova di fronte ad un bivio, cioè posta a mezza strada tra il suo principio determinante, che è formale, e il suo movente materiale, che è a posteriori; e, dal momento che la volontà deve pur essere determinata da qualcosa, lo sarà dal suo principio formale. Ora, questa affermazione, secondo la quale la volontà debba determinarsi *comunque*, è della massima importanza. Se teniamo a mente le osservazioni dei paragrafi precedenti, non potrà sfuggirci che determinarsi, per la volontà, significa porsi dei fini, e che ciò non ha dalla sua parte solo evidenti motivazioni teoretiche, ma anche riscontri testuali. Che la volontà sia determinata dal principio formale, o legge, significa allora che la determinazione morale non si *basa* su fini, ma *produce* fini. È l'intera relazione, nella legge morale, ad essere teleologica. La legge *produce* fini, non ammette fini che la precedano, perché quei fini non sarebbero suoi. Ma essa ha fini suoi propri, altrimenti la volontà neanche potrebbe determinarsi – mentre essa deve *comunque* farlo. Questo lo si desume in maniera ancora più chiara grazie ad una osservazione contenuta in una nota del saggio *Sul detto comune* (già citata, ma che vale la pena citare nuovamente), dove, però, è pure riproposta l'ambiguità del rapporto tra fine e legge: «Senza fini del tutto, infatti, non può stare alcuna *volontà*; sebbene, quando si tratti soltanto della costrizione alle azioni secondo la legge, si debba astrarre da essi e la sola legge costituisca il fondamento di determinazione della volontà. Ma non ogni fine è morale [...]; deve invece essere non egoistico» (*UdG*, VIII, 279; *SPD*, 127). Anche qui, da un lato, si dice che la volontà è impossibilitata a determinarsi senza un fine; ma dall'altro si aggiunge che non un fine, ma la legge deve essere ciò che determina la volontà. Se si volesse portare a coerenza queste due proposizioni, si dovrebbe allora dire che la *legge si fa fine*, perché essa determina la volontà, e ciò che determina la volontà è *un fine*. La determinazione morale della volontà potrebbe dunque essere pensata come segue: la legge pone un intero teleologico; questo intero stesso poi determina la volizione morale singola. Infatti, anche le singole volizioni morali devono basarsi su fini; cioè, se la volontà deve autenticamente determinarsi all'azione, essa non può non porsi anche un fine materiale, o singolo. Nel momento in cui io voglio una singola azione morale, non posso prescindere da circostanze anche materiali. Infatti, anche se

l'azione è ispirata dalla massima, a sua volta ispirata dalla legge, ciò non vuol dire che questa azione, concretamente, non derivi da una singola volizione, da un singolo fine. Ma ecco il punto: il motivo determinante di questo singolo fine è la massima morale, quindi la legge: questo fine allora non *precede*, ma *segue* la legge; la legge è la sua condizione di possibilità. Sia, per esempio, la mia determinazione quella di non mentire. Se io, alla base di essa, pongo un fine particolare, per esempio quello di non perdere la stima degli altri, nel caso la mia menzogna si scopra, oppure adeguarmi ad un presunto bene, che non sia la legge, che mi prescrive di non mentire, allora questo scopo è uno scopo materiale, e conseguentemente ci sarà una determinazione 'materiale' della volontà. In questo senso, la legge morale non è teleologica, né può esserlo. Ma se io non mento, perché obbedisco ad un puro comando della legge morale, la determinazione del non mentire sarà di questo genere: il mio fine è quello di non mentire; ma io pongo questo fine a partire da una legge; questa legge è la proiezione di un intero finalistico, cioè dice: fine universale è quello di non mentire, perché la legge, essendo riunione di tutte le volontà, prende in considerazione i fini di tutte le volontà; ed ingannare rompe quel vincolo di fiducia indispensabile affinché tutte le volontà possano considerarsi in connessione⁷⁰.

Così si vede: che la legge morale è un intero teleologico secondo la forma; che questa forma deve determinare un'altra forma teleologica, questa volta soggettiva, ossia la massima; che questa a sua volta deve determinare un singolo fine, che sta a base dell'azione; che quest'ultimo *Zweck*, infine, dipende, quanto al suo sorgere, da circostanze materiali, cioè banalmente, per restare all'esempio, dal fatto che mi si diano le circostanze per le quali io ho l'occasione di mentire o di non mentire; e che, a partire da queste circostanze materiali, la volontà, *materialmente* (altrimenti la volontà nulla potrebbe concretamente volere!), si determina all'azione – e tuttavia, il *modo* in cui si determina viene infine deciso dalla legge: che non è quindi causa del *sorgere* dell'azione, poiché ciò dipende da circostanze empiriche, ma condizione di possibilità della *qualità morale* dell'azione stessa⁷¹.

⁷⁰ Anche C. HORN, *art. cit.*, pagg. 58 e sgg., mette opportunamente in rilievo che il fine segue e non precede la legge. Da ciò egli si spinge a dire che Kant non contraddice le etiche teleologiche antiche, ma cambia l'ordine logico che la finalità deve seguire: dapprima la norma, che già si staglia su uno sfondo teleologico, poi il fine, che deve determinare la volontà.

⁷¹ Vede una relazione teleologica nell'azione morale, anche se non parla esplicitamente della legge morale come posizione universale di fini R. W. HALL, *Kant and the ethical formalism*, in «Kant-Studien», 52, 1960 – 61, pagg. 433 – 439, il quale afferma che una massima morale ha due aspetti: «come principio d'azione, la massima contiene una relazione mezzi – fini. In quanto tale, la massima è materiale. Essendo morale e capace di essere adoperata da tutti gli esseri razionali, la massima è formale» (pag. 434). H. KOHL, *op. cit.*, pagg. 17 – 23, nota che anche nelle azioni morali vi sono fini, altrimenti esse non sarebbero azioni, ma che, in pari tempo, non sono i fini, ma la legge a determinare l'azione. Sulla relazione formale-materiale si interroga nella morale kantiana H. D. KLEIN, *Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik*, in «Kant-Studien», 60, 1969, pagg. 183 – 197, dirigendo però la sua attenzione, più che sull'imperativo categorico in quanto tale, sulla *Tipica della ragion pura pratica* e sulla *Metafisica dei costumi*. Esclude, invece, dalla parte fondativa della morale la considerazione di fini I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, Bulzoni, Roma 1974, pagg. 3 – 85, poiché, a suo dire, ammettere fini, per il rigorismo morale di Kant, vorrebbe dire «che nel concetto stesso della moralità dovrebbe[ro] entrare costitutivamente [...] cose che “materializzano” la vena formale, intorbidando il motivo della legge con quello dei contenuti» (pag. 5). È solo in sede dialettica, e nel pensiero religioso che ne deriva, che possono essere giustificate considerazioni finalistiche. In verità, la soluzione giusta è esattamente quella contraria: è solo perché in sede di analitica si trovano 'contenuti' finalistici, che alla morale può essere aggiunta in maniera non arbitraria, e a suo completamento, una parte dialettica ed una religiosa. Cfr. su questo G. CUNICO, *op. cit.*, pagg. 185 – 187, e anche ID., *La teodicea etico-teleologica*, in N. PIRILLO (cur.) *Kant e la filosofia della religione*, cit., Tomo I, pagg. 416 – 442; mentre per la connessione tra etica e fede si veda D. VENTURELLI, *Etica e fede filosofica*, Morano, Napoli 1990, nonché G. MORETTO, *Dal Sacro al Principio Buono*, in D. VENTURELLI – A.

Per comprendere ancor meglio la struttura concettuale che è sottesa alla mia lettura, si potrebbe ricorrere ad un parallelo tra la questione che qui si sta trattando e quella della determinazione del sentimento da parte della legge morale. Anche in quel caso, infatti, ci si trova di fronte ad una situazione apparentemente paradossale, e cioè che la legge morale non deve essere mediata, per la sua attuazione, da nessun sentimento, epperò è richiesta indispensabilmente la presenza di un sentimento, affinché un'azione possa essere considerata autenticamente morale. Si ricorderà che, a questo proposito, la soluzione di Kant era la seguente: «La legge morale [...] è anche il motivo determinante soggettivo, cioè il movente di quest'azione, perché ha influsso sulla moralità del soggetto e produce un sentimento favorevole all'influsso della legge sulla volontà [...] Il sentimento sensibile, che è fondamento di tutte le nostre inclinazioni, è bensì la condizione di quella sensazione che noi chiamiamo rispetto, ma la causa della determinazione di quel sentimento risiede nella ragion pura pratica» (*KpV*, V, 75; *CRPr*, 165). In una nota della *Fondazione* questo stesso concetto viene espresso in un linguaggio che è ancora più simile a quello che ho usato in precedenza, a proposito della *produzione* di un fine da parte della legge morale: «La determinazione immediata della volontà da parte della legge e la coscienza di ciò si chiama *rispetto*, che va dunque considerato come l'*effetto* della legge sul soggetto e non come la *causa* della legge» (*GMS*, IV, 401; *FMC*, 33).

Che la questione della motivazione e la questione della finalità morale della singola azione facciano capo ad una identica struttura concettuale, è cosa che si comprende benissimo, ove si pensi che 'porsi un fine morale' e 'determinarsi all'azione in virtù di un sentimento prodotto dalla legge' sono due espressioni che si interrogano sullo stesso punto: come debba avvenire un'azione determinata dalla legge. Infatti, si pone un fine morale, cioè un fine che parte dalla legge, solo se ci si determina moralmente, ovvero solo se il sentimento che spinge all'azione è autenticamente morale. In entrambi i casi, noi sappiamo *che* la legge produce un singolo fine e *che* la ragione determina il sentimento; ma in entrambi i casi, noi non sappiamo *come* la legge produca il singolo fine o la ragione agisca sul sentimento, perché le due cose sono equivalenti: infatti non c'è differenza tra il porsi un fine morale e determinare moralmente il sentimento, perché in entrambi i casi si tratta di ciò, di come la ragione agisca sull'arbitrio nella scelta dei suoi fini morali.

Oltre a queste motivazioni, che mi paiono teoreticamente plausibili, l'interpretazione che sto qui proponendo trova sostegno e conferma anche in alcuni testi kantiani. Nel saggio *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia* (contemporaneo alla seconda *Critica*), Kant afferma per esempio che: «I fini sono o fini della *natura* o fini della *libertà* [...] La *Critica della ragion pratica* mostra che esistono dei principi puri pratici, dai quali la ragione è determinata a priori, e che a quest'ultima indicano dunque a priori lo scopo [...] quale sia il fondamento primo d'una relazione finale [...] [può indicarcelo] una *dottrina pura dei fini* (che non può esser che quella della *libertà*), il cui principio a priori contiene la relazione di una ragione in generale all'insieme di tutti i fini, e non può che essere pratico» (*TP*, VIII, 182; *SC*, 58). E nella *Moral Mrongovius* si trova che «la sottomissione della nostra volontà alla regola di fini universalmente validi è l'interna bontà e l'assoluta perfezione del libero arbitrio»; infatti, grazie a ciò è possibile

PIRNI (cur.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme 2003, pagg. 11 – 37, in cui l'A. cerca di riagganciarsi all'interpretazione kantiana del discorso religioso, letto in stretta connessione con l'etica.

concordare «con tutti i fini e con la volontà degli altri, cosicché ciascuno può orientarsi a ciò». E segue il classico esempio della menzogna: «Mentire tuttavia non solo contraddice se stesso, ma non coincide né con i miei, né con i fini degli altri» (*Mrongovius*, XXVII, 1409). E anche in alcune *Reflexionen* Kant parla della morale come di una scienza che si occupa dei fini. Nella *Reflexion* 7200 vien detto: «Principî dell'unità di tutti i fini in generale (precedenti tutte le condizioni empiriche dei fini). Dunque principî della ragione pura» (R 7200, XIX, 274). Mentre la *Reflexion* 7205 afferma: «La morale è la scienza che contiene a priori i principî dell'unità di tutti i possibili fini degli esseri razionali. 1. Condizioni di questa unità. 2. Necessità pratica di questa unità» (R 7205, XIX, 284). Come si vede, Kant ha implicitamente sempre pensato la legge morale come un intero teleologico, come ciò che rappresenta l'insieme di tutti i fini; ma se si è scagliato contro una morale che ponesse scopi a suo fondamento, è stato per far meglio risaltare la peculiarità della legge morale come legge formale universale, escludendo tutte le espressioni che potessero anche da lontano adombrare l'accettazione di fini materiali o particolari.

7. La seconda formula dell'imperativo categorico e l'umanità come fine assoluto

La differenza tra fini assoluti e fini particolari risulta chiaramente dall'argomento che prepara l'introduzione della seconda formula dell'imperativo categorico, la cosiddetta 'formula dell'umanità'. Formula a cui ho preferito non fare riferimento precedentemente, perché non è essa che sancisce la portata teleologica dell'imperativo categorico. Piuttosto, è solo perché tutta la struttura dell'imperativo categorico è teleologica, che Kant può introdurre una formula, come quella dell'umanità, che fa esplicito riferimento ad un 'contenuto' (che, si badi bene, non è un contenuto particolare, ma una sorta di 'contenuto formale') che ha carattere finalistico. Sarebbe infatti arbitrario pensare che da una legge che fa astrazione da qualsiasi tipo di contenuto possa poi discendere qualcosa come un 'fine assoluto'; invece, solo perché questo fine assoluto è già, implicitamente, presente nella forma fondamentale dell'imperativo categorico, quella dell'universalità, che esso può essere tematizzato esplicitamente dalla seconda formula⁷². La seconda formula, in questo senso, dovrebbe pensarsi in relazione alla prima come un'articolazione, come uno svolgimento che, pur partendo da ciò che si trova nel concetto di universalizzabilità della massima, svisceri anche ciò che in esso ancora non è esplicitamente contenuto. In questo senso, la seconda formula, rispetto alla prima, conterrebbe tanto un approfondimento di quest'ultima, quanto dei contenuti ulteriori rispetto ad essa, che però, pur essendo ulteriori rispetto alla prima formula, non sarebbero estranei alla sua concettualità⁷³.

⁷² Sembra pensarla allo stesso modo anche C. HORN, *Die Menschheit als objektiver Zweck. Kants Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs*, in K. AMERIKS – D. STURMA (Hrsg.), *Kants Ethik*, cit., pagg. 195 – 212, secondo il quale il formalismo non esclude la considerazione dei fini, poiché il formalismo è solo un'opzione metodica; dunque «la volontà come facoltà appetitiva [*Strebevermögen*] razionale si rapporta perciò di fatto ad un fine, ad una materia. Negli scritti morali di Kant si trovano ulteriori numerosi passaggi nei quali vengono applicati positivamente formulazioni materiali» (pag. 203).

⁷³ Nel suo saggio su *Universal Laws and End-in Themselves*, contenuto nelle pagine 126 – 144 del volume *Construtions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, O. O' NEILL afferma la sostanziale identità della prima e della seconda formula dell'imperativo categorico, ritenendo la differenza tra di esse sia solo una differenza di prospettiva: infatti, «l'imperativo categorico nelle formulazioni FUL [= formula dell'universalità] e FEI [= formula dell'umanità come fine in sé] ci chiede di risolvere un certo tipo di equazione simultanea: determinare un insieme di massime che potrebbe essere adottato

Kant introduce il tema del «fine oggettivo» o «assoluto» partendo, non casualmente, dal problema della determinazione della volontà: «Ciò che serve alla volontà come fondamento oggettivo della sua autodeterminazione è il *fine*; e questo, se è dato dalla sola ragione deve valere in egual modo per tutti gli esseri razionali [...] Il fondamento soggettivo del desiderare è il *movente* [*Triebfeder*], il fondamento oggetti della volontà è il *motivo* [*Bewegungsgrund*]; di qui la differenza tra fini soggettivi, che riposano su moventi, e fini oggettivi, che fanno capo a motivi validi per ogni essere razionale» (GMS, IV, 427; FMC, 87 – 89). In questo brano, è opportuno mettere in evidenza – ciò che ai fini della presente interpretazione è della massima importanza – che Kant riconosce in maniera esplicita che, se si parte dalla considerazione della volontà come ciò che è assolutamente buono, il discorso non può non vertere sugli scopi che una tale volontà assolutamente buona deve porsi, e dunque non può non culminare in una teleologia morale. Infatti, una tale determinazione, lo si è già visto, non può che accadere tramite un fine; ma se tale fine deve essere morale, deve essere non soggettivo, arbitrario, ma oggettivo, di valore assoluto. È interessante poi notare che qui Kant non ha ancora posto l'umanità e la razionalità come fini assoluti; egli dice soltanto che fini assoluti sono quelli che una volontà *non può non avere* (ancora una volta in senso deontologico). È interessante notare questo, nella misura in cui già la forma della legge pone dei fini che non sono arbitrari, e dunque assoluti, perché necessariamente proprî di ogni essere razionale. Se queste sono le premesse, da esse discende necessariamente che qualunque essere sia in grado di porre una legge della volontà incondizionata o categorica possa determinare con ciò stesso la propria volontà in base a fini assoluti. Fin qui, dunque, questo argomento non aggiunge nulla di più di quanto si potesse già ricavare da quanto detto in precedenza, sebbene questi concetti vengano espressi in una maniera considerevolmente più chiara. Ma Kant ne ricava un'altra conseguenza, anch'essa del tutto fondamentale: che ogni essere la cui volontà può determinarsi sulla base di fini oggettivi, è, con ciò stesso, anch'egli un fine assoluto. «Il fondamento di questo principio [oggettivo della determinazione della volontà] è: *la natura razionale esiste come fine in sé* [...] L'imperativo pratico sarà dunque il seguente: *agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai come semplice mezzo*» (GMS, IV, 428 – 429; FMC, 91).

Il passo innanzi decisivo di questa formula, rispetto alla prima, è proprio questo: che la volontà non solo *abbia* un principio di determinazione, cioè un fine assoluto, ma che *sia* un fine assoluto. Questo significa che la volontà, nel produrre un fine incondizionato, si sa al tempo stesso come fine incondizionato, perché una tale volontà (e con essa ogni essere che la possiede) si pone al di là di sopra di qualsiasi strumentalità. Infatti, ogni strumento è, in quanto tale, un che d'arbitrario o di contingente; nessuno strumento ha valore in se stesso, perché la caratteristica propria della strumentalità è sempre quella dell'esser-per-altro. Ma

simultaneamente da tutti i membri di un possibile mondo di esseri che interagiscono e che non sono autosufficienti. Per fare questo, noi possiamo adottare o la prospettiva di chi indaga se gli tutti gli altri possono seguire certe linee guida dell'azione che vengono proposte, o la prospettiva di chi chiede se tutti coloro sui quali si agisce approverebbero le capacità di agire che permetterebbero l'azione sulla linea guida proposta» (pag. 141); A. W. WOOD, *The Moral Law as a System of Formulas*, in D. STURMA – J. STOLZENBERG (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Meiner, Hamburg 2001, pagg. 286 – 306, riferendosi non solo al rapporto tra prima e seconda formula, ma al rapporto reciproco di tutte e tre le formule dell'imperativo categorico, scrive: «Le tre formule rappresentano 'l'identica legge', allora, solo nel senso che il supremo principio della moralità, come Kant lo intende, è *adeguatamente* espresso solo nel *sistema* di tutte e tre» (pag. 286), volendo con ciò affermare che le formule non sono equivalenti nelle loro funzioni.

anche il fine contingente, per il quale ci si serve di strumenti, è per altro, perché esso non dipende da se stesso, ma dall'oggetto per il quale è determinato. Invece, una volontà che è in grado di porsi fini non strumentali, ma incondizionati, non può essere, con ciò stesso, un mezzo, e dunque essa è un fine assoluto, un fine in sé. Il passaggio dall'*avere* fini assoluti all'*essere* fini assoluti rappresenta, quindi, certamente, una conseguenza ulteriore rispetto a quanto si poteva direttamente ricavare dalla formula dell'universalità della legge, da pensarsi, secondo la forma, come un a legge di natura; tuttavia, questo stesso passaggio risulta essere necessario: infatti, nella misura in cui la volontà, elaborando un comando incondizionato, è ciò che a tutto dà valore, e da niente riceve valore; nella misura in cui quindi la volontà, tramite l'imperativo categorico, determina in assoluto valori, e valori oggettivi⁷⁴ – questa volontà non può essere vista come un che di relativo, di cui si può disporre a piacere⁷⁵.

L'espressione «fine in sé», è vero, è ardita, e giunge fino ai limiti di un uso non solo corretto, ma perfino sensato del linguaggio. Infatti, se il fine è ciò tramite cui ci si prefigge la realizzazione di qualcosa, un fine in sé non sembrerebbe poter rientrare, propriamente, tra ciò che può considerarsi un fine. Poiché se un fine può avere la caratteristica dell'essere in sé, esso è in un certo qual modo compiuto, completo, e dunque non è propedeutico alla realizzazione di nulla. Quest'espressione paradossale trova il suo puntuale riscontro in quell'altra espressione, che pure era apparsa paradossale, che la volontà non deve guardare a qualcos'altro che sia fuori di sé, ma deve badare solo ed unicamente a se stessa. Una tale paradossalità, in entrambi i casi, deriva dalla difficoltà a pensare qualcosa di incondizionato – dal fatto che la nostra ragione incontra il suo limite nel rapportarsi a qualcosa di illimitato, quand'anche quest'illimitato sia, come in questo caso, essa stessa. Ed è, certo, questo, un altro paradosso: un illimitato che non riesce a concettualizzare se stesso perché, nel far ciò, incontra il suo limite. Ma questo paradosso si dipana, non appena si pensi che il linguaggio che non riesce a concettualizzare questo illimitato è il linguaggio della ragione teoretica, che può bensì aprirsi, ponendosi *sul limite* della conoscenza, all'illimitato, ma non può esaurirlo nel suo conoscere. Ora il pratico può porsi come qualcosa d'illimitato, perché si pone su questo limite disegnato dalla filosofia teoretica. A partire da questo limite, la ragione pratica per un verso guarda in direzione dell'illimitato e *si sa* come illimitata, in quanto attua un comando

⁷⁴ Impernia tutta la sua interpretazione della «formula dell'umanità» sulla volontà e sulla capacità di porsi fini (e non solo fini morali, ma anche fini in generale, con un'analisi per certi versi simile a quella da me proposta a proposito della volontà come facoltà dei fini in generale) C. M. KORSGAARD, *Kant's Formula of Humanity*, in EAD., *Creating the Kingdom of Ends*, cit., pagg. 106 – 132.

⁷⁵ Secondo H. J. PATON, *op. cit.*, il passaggio dall'avere fini assoluti all'essere fini in sé è guidato dalla necessità di pensare un fondamento della legge, cioè qualcosa grazie a cui la legge può essere pensata come universale; inoltre, egli ritiene che i fini posti dall'imperativo categorico non valgano sempre e assolutamente, perché soltanto la volontà in quanto tale, e non le singole azioni che da essa procedono, è buona assolutamente ed in ogni contesto (cfr. pag. 168). Questa interpretazione del Paton è, certo, da tenere in considerazione; tuttavia, bisognerebbe chiedersi come sia possibile, se l'essere razionale come fine in sé è il fondamento della legge, che Kant faccia invece discendere questa caratteristica dell'essere razionale dalla legge. In realtà, posto in questi termini, l'argomento è circolare; dalla legge discende la finalità assoluta dell'essere razionale, che però è a sua volta fondamento della legge. Ciò che in comune hanno la prima e la seconda formula è che esse si traggono fuori dalla logica della strumentalità, colme ho spiegato nel testo; e tuttavia, se esse possono far questo, è perché derivano entrambe da un fondamento, cioè da una causalità, capace di superare la logica della strumentalità. Questa circostanza fa sì che la circolarità tra prima e seconda formula possa essere tolta soltanto nella misura in cui si mostri che fondamento dell'una e dell'altra formula sia la libertà. Ma qui non si può tuttavia far altro che rimandare, per questo tema, alle pagine seguenti dell'esposizione.

illimitato; d'altra parte, essa *non si conosce* in quanto illimitata, perché opera pur sempre a partire da quel limite su cui si pone la filosofia teoretica, che non può abolire ma anzi a partire dal quale opera⁷⁶.

Uno degli effetti di questo limite, che la ragione, anche nel suo uso pratico, non può togliere, ma a partire dal quale anzi, costruisce il suo rapporto all'illimitato, è l'apparente paradossalità e assurdità degli asserti della morale. Questa apparente paradossalità delle proposizioni pratiche, o meglio, questo loro non poter essere adeguatamente colte dal linguaggio teoretico, viene tolta quando noi cominciamo a ragionare in termini propriamente pratici. Che la volontà, nel porsi dei fini, debba fare riferimento solo a se stessa, e non a dei fini da realizzare, significa, come sappiamo, non che la volontà debba restare inattiva, ma inscrivere ogni fine nel suo orizzonte normativo. E, a proposito dell'essere fini in sé degli esseri razionali, la prescrizione, che ne deriva, di non considerarli come semplici mezzi, implica già il proporsi dei fini. E perciò: la volontà non deve riguardare l'attuazione di fini, nel senso visto, perché essa è autotelica, e dunque è a se stessa un fine compiuto; stesso discorso riguardo all'essere fine in sé dell'essere razionale: il fine in sé non è qualcosa che si attua, per lo stesso motivo per cui la volontà non deve cercare fini al di fuori di sé. Tuttavia: la volontà non *si rivolge a fini*, epperò *pone fini*; il fine in sé non è un fine da attuarsi, però da questo fine compiuto discende un'obbligazione, e un'obbligazione è qualcosa che prescrive fini, e precisamente fini morali: perciò, se il fine in sé non è un fine da realizzare, tuttavia dall'essere fine in sé da parte di alcuni enti derivano fini precisi, per esempio il divieto di mentire, di rubare, di usare violenza e via dicendo. I fini che discendono dall'obbligazione che ogni essere razionale pone ad ogni altro sono, come si vede, certamente solo negativi, ossia non prescrivono di attuare qualcosa, ma sono una condizione limitativa dei fini privati. Tuttavia, un certo qual significato positivo dell'essere fine in sé da parte dell'essere razionale deve esserci; ma di questo, si potrà parlare solo nel capitolo successivo, in relazione alla dottrina del regno dei fini e alla terza formula dell'imperativo categorico⁷⁷.

⁷⁶ Sul tema del limite in relazione alla filosofia pratica, si veda F. CHIEREGHIN, *La metafisica come scienza e esperienza del limite. Relazione simbolica e autodeterminazione pratica secondo Kant*, in «Verifiche», 17, 1988, pagg. 81 – 106.

⁷⁷ Un significato positivo nella dottrina della persona come fine in sé vede anche W. P. MENDONÇA, *Die Person als Zweck an sich*, «Kant-Studien», 84, 1993, pagg. 167 – 184; schierato nettamente contro questo modo di leggere la seconda formula dell'imperativo categorico, che avrebbe solo valore limitativo, J. E. ATWELL, *Objective Ends in Kant's Ethics*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 56, 1974, pagg. 156 – 171, mentre si dice convinto dell'inderivabilità della seconda massima dell'imperativo categorico dalla prima, pensa il suo rimanere forma assolutamente vuota, E. P. LAMANNA, *op. cit.*, pagg. 88 – 89; un'indagine del modo in cui i doveri possano discendere dalla formula dell'umanità, in stretta relazione con il tema del rapporto tra *homo phaenomenon* e *homo noumenon*, si trova in F. RICKEN, *Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung...*, cit., pagg. 234 – 252.

Capitolo III

La terza formula dell'imperativo categorico e il regno dei fini

1. La terza formula dell'imperativo categorico ed il senso di una sistematica morale

Fino a questo momento, si è mostrato come nell'etica kantiana si intreccino istanze diverse, tutte però riconducibili ad un'unica pretesa: quella di salvaguardare, ponendola in primo piano, l'universale dignità umana, pensandola nella forma della capacità di un agire, da parte dell'uomo, non necessariamente assoggettato alla legge dell'interesse. L'agire morale è un agire disinteressato: non nel senso che esso sia un agire non interessato ai risultati che esso può ottenere (come troppo spesso è stata fraintesa la posizione kantiana), bensì nel senso che un tale agire non è legato alla propria azione in una maniera tale che l'azione stessa debba produrre un interesse particolare, immediatamente riferibile al fine soggettivo di colui stesso che la compie. Questo 'disinteresse', dunque, se è tale in relazione agli interessi particolari, non è però tale in assoluto; anzi, si può dire che l'abbandono dell'interesse particolare apra ad una forma diversa, è più grande, di interesse: l'interesse prodotto dalla legge sul soggetto (e non quello del soggetto che si avvicina per 'interesse' alla legge).

Ora, avere, per un soggetto, la capacità di compiere azioni che non siano necessariamente autocentrante, significa avere la capacità di compiere azioni in cui il soggetto tiene presente non solo se stesso, ma anche tutti gli altri possibili soggetti. Egli fa questo, perché sa che gli altri non sono semplicemente *cose* che gli capita di incontrare, e di cui può disporre a piacimento, bensì *persone* che hanno, come lui, la capacità di agire secondo libertà. Ogni soggetto è in grado di porre una legislazione universale, nella quale sono implicate tutte le possibili volontà di tutti i possibili esseri razionali. Per questo motivo, tutti i soggetti sono in grado di obbligarsi reciprocamente. Nella misura in cui gli esseri razionali agiscono secondo l'obbligazione che reciprocamente si pongono, essi riconoscono implicitamente due cose: in primo luogo, che ciascuno di essi ha una *dignità* ed un *valore assoluto*; in secondo luogo, che essi si trovano, in virtù della legge che sono in grado di esprimere, in universale connessione. Fin qui ci avevano condotto le nostre precedenti analisi. Ora si tratterà di vedere le importanti conseguenze che Kant fa discendere da queste premesse, soprattutto in relazione alla nota dottrina del regno dei fini.

Kant introduce una nuova formula dell'imperativo categorico, la terza, continuando a lavorare sul concetto di fine, come l'abbiamo visto fare in relazione all'elaborazione della seconda formula. «Il fondamento di ogni legislazione pratica, infatti, – scrive il filosofo – sta *oggettivamente nella regola* e nella formula dell'universalità che la rende in grado di essere (in base al primo principio) una legge (nel caso, della natura), *soggettivamente*, invece, sta nel *fine*, e il soggetto di tutti i fini è però in ogni essere razionale, come fine in se stesso (in base al secondo principio); di qui segue ora il terzo principio pratico della volontà, come suprema condizione dell'accordo di essa con la ragione pratica universale: l'idea *della volontà di ogni essere razionale come volontà universalmente legislatrice* [...] La volontà non è dunque soltanto sottoposta alla legge, bensì le è sottoposta in modo tale che deve necessariamente essere considerata anche *come autolegislatrice* e appunto perciò prima di tutto sottoposta alla legge» (GMS, IV,

431; *FMC*, 95). Cerchiamo di ‘decifrare’ questo brano, davvero intenso, che in poche frasi compendia tutto quanto Kant aveva spiegato nelle pagine precedenti e che si proietta verso un nuovo, e profondo, principio di spiegazione dell’agire morale.

Innanzitutto, la prima frase di questo brano mi dà, ancora una volta, l’occasione di tornare sulla relazione tra volontà e legge. Il principio di ogni legislazione pratica, dice Kant, ha due corni: il primo, è un principio oggettivo di determinazione dell’agire, il secondo è un principio soggettivo, che Kant chiama il fine. Ora, cosa questo significhi, lo abbiamo visto: la legge è un principio, perché, come universale, determina il particolare; nel caso specifico, poiché il principio è qui deontologico, ogni singola azione, se vuole essere morale, deve essere orientata al principio pratico oggettivo. Ma il principio della legislazione pratica, soggettivamente, è il fine, perché essa si basa sulla determinazione della volontà, che si determina sempre sulla base di un fine. Il soggetto di tutti i fini, dice Kant, è l’uomo. Questa proposizione la si può intendere in due modi: o nel senso che l’uomo, come essere razionale e dotato di una volontà, è l’unico essere di cui sappiamo che possa porre fini, ed è dunque soggetto, cioè causa determinante, di essi; o, in concordanza con la seconda formula dell’imperativo categorico, l’uomo è soggetto di tutti i fini nel senso che egli, come fine assoluto, è il principio di determinazione oggettivo (*Bewegungsgrund*) dei fini che la volontà può porre. In questo caso, Kant sembra pensare più direttamente a questa seconda opzione: infatti, per giustificare questo principio, il nostro si richiama esplicitamente alla seconda formula dell’imperativo categorico, che aveva affermato essere l’umanità fine in se stessa, dunque fine oggettivo. Tuttavia, a questo punto della trattazione noi sappiamo che la circostanza di essere ‘fini oggettivi’ da parte degli uomini non è indipendente dalla loro capacità di porre dei fini: infatti, l’uomo è fine assoluto perché egli possiede l’unica cosa assolutamente buona che possa pensarsi, la volontà, che è una facoltà dei fini. Da questi due principi Kant ne fa derivare un terzo, e cioè che la volontà di ogni essere razionale sia supremamente legislatrice. Come può Kant derivare questo terzo principio? Ciò che qui sembra di capire, è che questo possa avvenire sulla base dell’unione della forma dell’universalità della legislazione (prima formula dell’imperativo categorico), e dalla circostanza che soggetto di ogni fine, e dunque fine oggettivo, è l’uomo. Infatti, se la morale si basa su una legislazione universale, ma fine di questa legislazione è l’uomo quale essere razionale, allora quest’ultima non può essere intesa che come autolegislazione di una volontà razionale. Questa formula potrebbe apparire come la mera ripetizione della formula fondamentale dell’imperativo categorico. E tuttavia, essa pone fortemente l’accento non tanto sull’esser sottoposto, da parte dell’uomo, alla legge, bensì sull’essere egli stesso l’autore della legge cui si sottopone. La prima formula poneva l’accento sul comando che la legge esercita sull’uomo, e dunque considerava l’uomo più come *oggetto* che come *soggetto* della legge. La terza formula, invece, insiste sull’essere, da parte dell’uomo, il legislatore morale. Kant sente il bisogno di introdurre questo nuovo passaggio per dare una caratterizzazione più sistematica alla legislazione morale. La terza formula contiene dunque non propriamente, a mio avviso, un elemento di novità rispetto alla prima e alla seconda, e tuttavia aggiunge ad esse qualcosa, nel senso che sistematizza tutte le possibili conseguenze che si potrebbero trarre dalla prima e dalla seconda formula⁷⁸. Infatti, dalla terza formula si ricava in maniera

⁷⁸ Scrive a questo proposito A. PIRNI, *Il regno dei fini in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova 2000, pag. 33: «la nozione di *regno dei fini* contiene il punto di vista dell’*autonomia* e con ciò contempla e inverte in sé tutte le altre formule dell’imperativo. È una sorta di sintesi

netta non solo che gli uomini sono al tempo stesso soggetto e oggetto della legge (conclusione che non era estranea alla prima formula dell'imperativo, e che anzi era, a ben vedere, in essa già chiaramente contenuta), bensì, più profondamente, che l'uomo è oggetto della legge *solo in quanto* ne è il soggetto. Ciò, lo vedremo meglio nel prossimo paragrafo, non vuol dire che la legge morale si riduca all'uomo, o che l'uomo ne sia l'autore; vuol dire, però, che la legge morale non sarebbe per l'uomo una legge, se egli la sapesse estranea alla sua ragione. Sfruttando la polivalenza semantica del termine *soggetto* – che, in quanto indica ciò che è *posto sotto* (*sub-jectum*), può essere inteso tanto come ciò che è sotteso ad ogni determinazione, e dunque come ciò che è attivo, anzi meglio, come la sorgente di ogni attività, quanto come ciò che, essendo *sottoposto* a qualche altra cosa, indica la passività per eccellenza –, si potrebbe che, se l'uomo non fosse soggetto *della* legge, neanche sarebbe soggetto *alla* legge⁷⁹. L'uomo deve essere soggetto della legge, perché, se non lo fosse, accoglierebbe come *sua* legge una *determinazione estranea*, e accogliere una determinazione estranea significa, per Kant, essere sottoposti ad uno stimolo o ad una coazione. «Infatti – afferma il filosofo – quando si pensava l'uomo [in una prospettiva etica non critica] come sottoposto ad una legge (qualunque essa fosse), ciò doveva comportare un qualche interesse come stimolo o coazione, perché essa non nasceva dalla *sua* volontà come legge [...] [In tal modo] non si otteneva mai il dovere, ma la necessità dell'azione in base ad un certo interesse [...] Io voglio quindi chiamare questa proposizione fondamentale il principio della **autonomia** della volontà, in contrapposizione ad ogni altro principio, che io perciò ascrivo all'**eteronomia**» (GMS, IV, 432 – 433; FMC, 99)⁸⁰.

ulteriore e perciò inglobante che completa e corona la dimensione individuale dell'imperativo innalzandola a quella collettiva».

⁷⁹ Su questo aspetto della *spontaneità* del soggetto legislatore, si vedano le pagine di H. J. PATON, *op. cit.*, pagg. 180 – 184.

⁸⁰ Spesso si è rilevata la somiglianza tra il concetto kantiano di autonomia e quello rousseauiano di volontà generale: infatti, tanto l'autonomia kantiana, quanto la rousseauiana volontà generale, conducono al concetto di una autolegislazione da parte di soggetti liberi, che pongono essi stessi la propria legge. Si legga per esempio la formula classica, con la quale Rousseau descrive il requisito fondamentale di uno Stato fondato sulla volontà generale dei cittadini: «Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso» (J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, trad. it. di V. Gerratana, saggio introduttivo di R. Derathé, Einaudi, Torino 1994, pag. 22). Come si vede, il concetto di una morale fondata sull'autonomia e quello di un contratto sociale fondato sulla volontà generale hanno in comune la caratteristica fondamentale che, in entrambi i casi, coloro ai quali si sottopongono alla legge obbedisce alla sua propria legge, e per questo la sua obbedienza alla legge è un aspetto fondamentale della sua libertà. In questa sede non è possibile elencare tutti i punti di contatto (e di disaccordo) tra il pensiero di Kant e quello di Rousseau; a tal proposito, rimando ai saggi di A. BURGIO, *Il Rousseau di Kant*, ne «Il Pensiero», 34 – 35, 1983 – 84, pagg. 41 – 59, e di E. CASSIRER, *Kant e Rousseau*, in *Rousseau, Kant, Goethe*, trad. it. di G. Raio, Donzelli, Roma, 1999, pagg. 3 – 51. Burgio mette in risalto che ciò in cui Rousseau ha principalmente influenzato Kant è stato il concetto della destinazione pratica del sapere; egli tuttavia non manca, opportunamente, di sottolineare anche le profonde differenze tra Kant e Rousseau. Ed è proprio dalle differenze, di stile, di carattere, di modo di vivere, tra i due autori che parte il saggio di Cassirer, che trova il punto di contatto fondamentale tra loro nel concetto di dignità della persona umana, in quanto sottoposta alla legge morale. Rousseau e Kant, per Cassirer, trovano il loro principale punto di contatto in ciò, che entrambi vogliono instaurare una fase storica in cui la civiltà si fonda *sul dominio del diritto*. È, dunque, la capacità della cultura di preservare, tramite il riconoscimento dell'universalità del diritto, la dignità umana, che unisce Kant e Rousseau. A tal proposito, è d'obbligo ricordare il noto passo della *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, che giustifica ampiamente le osservazioni cassireriane: «Io stesso, per inclinazione, sono un ricercatore. Avverto, con forza, tutta la sete di conoscere, l'inquieto desiderio di andare avanti, ma anche la gioia di ogni acquisizione. C'è stato un tempo in cui ho creduto che soltanto questo potesse fare onore all'umanità e ho disprezzato la plebe ignorante. Rousseau mi ha riportato sulla giusta via. Questo accecante privilegio è sparito; ho imparato a onorare gli uomini, e mi

Il motivo per il quale la volontà deve essere autolegislatrice non è una semplice chiusura della volontà a stimoli esterni; piuttosto, si tratta della necessità di agire in maniera disinteressata, per il semplice dovere, e al tempo stesso in maniera che l'uomo senta il comando non come qualcosa di esteriore, bensì come qualcosa di proprio. La ragione ha bisogno di sentirsi attiva, perché sentire il comando come esteriore renderebbe sempre legittimo il sospetto che la ragione possa operare, nascostamente o scopertamente, per una mercede o per un qualche interesse autocentrato, mentre agire per dovere significa sempre agire per altri⁸¹.

Una volontà autolegislatrice, esprimendo il concetto dell'autonomia, contiene nel suo concetto tutti gli altri concetti fondamentali dell'etica kantiana: quello di una legislazione universale, quello dell'autonomia, quello dell'uomo come fine assoluto (e dunque dell'uomo come persona). In questa maniera, il concetto dell'autonomia di una volontà legislatrice tramite le sue massime legittimamente può essere designato come il vero e proprio luogo sistematico dell'etica kantiana. Kant lo afferma in maniera esplicita, elencando le tre formule dell'imperativo categorico e spiegando la specifica portata concettuale di ciascuna di esse come espressione di un'unica legge: «I tre modi sopra indicati di rappresentare il principio della moralità sono però, in fondo, solo altrettante formule di una stessa legge [...] Tutte le massime hanno infatti: 1. una *forma*, che consiste nella universalità [...]; una *materia*, ossia un fine [...]; una *completa determinazione* di tutte le massime attraverso quella formula [...] La progressione avviene qui allo stesso modo che attraverso le categorie dell'*unità* della forma della volontà (della sua universalità), della *molteplicità* della materia (degli oggetti ossia dei fini), e del *tutto* ovvero della totalità del loro sistema» (GMS, IV, 436; FMC, 107). In che senso prima e seconda formula rappresentino forma e contenuto della legge, lo abbiamo visto, commentando la differenza e la reciproca comunicazione tra *principio* morale e *fine* morale. Resta da esplicitare in che senso la terza formula rappresenti una determinazione completa di tutte le massime. 'Determinazione completa' è un'espressione direttamente collegata a quella di 'sistema'. Il principio della determinazione completa è ciò che può dare vita ad un sistema; un sistema è ciò che esprime una determinazione completa di tutte le parti di cui si compone. Ed è per questo che la terza formula dell'imperativo categorico corrisponde alla categoria della totalità, mentre la prima e la seconda formula vengono paragonate alle categorie di unità e pluralità. Unità: infatti, *una* è la legge a cui gli esseri razionali sono sottoposti. Pluralità: molteplici sono infatti i fini che quella unica legge produce, così come molteplici sono i soggetti chiamati alla sua attuazione. Totalità: infatti, come la categoria della totalità è una pluralità considerata da un punto di vista unitario (cfr. KrV, III, 96;

considererei più inutile di un comune lavoratore, se non credessi al tempo stesso che le mie osservazioni possano rappresentare un valore per tutti, in grado di costruire i diritti dell'umanità» (*Bemerkungen*, XX, 44; *Annotazioni*, 64 trad. modificata).

⁸¹ Insiste molto sul tema dell'autonomia della volontà come chiave di volta della morale, ma critica in maniera serrata il concetto kantiano di autonomia perché esclusivamente legato alla legge morale, senza considerare la volontà *in se stessa* autonoma (pur pensando che in Kant vi siano delle aperture, da intendersi però come semplici e incompleti abbozzi, verso questa posizione), R. BITTNER, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Alber, Freiburg – München 1983, pagg. 115 – 172. Posizioni simili sono espresse anche nei lavori di PRAUSS, citati in precedenza; cfr. poi anche il più recente saggio di D. STURMA, *Kants Ethik der Autonomie*, in K. AMERIKS - D. STURMA (Hrsg.), *Kants Ethik*, cit., pagg. 161 – 177. Sturma espone tutti i concetti base di un'etica dell'autonomia: volontà, dovere, legge morale, fine in sé, dicendo che tali concetti sono sufficienti a differenziare un'etica dell'autonomia dall'etica della virtù, da quella naturalistica, dal consequenzialismo e dall'etica dei valori. Il risultato fondamentale dell'etica dell'autonomia sarebbe quello di arrivare a stabilire che essa si basa su una spontaneità sottoposta ad un ordine morale da lei stessa prodotto.

CRP, 137), così, la volontà universalmente legislatrice tramite tutte le sue massime è il fondamento unitario della molteplicità dei fini morali. Totalità e sistema sono dunque i concetti che qui vengono appaiati, perché dire di una molteplicità che è una totalità, significa già dire che in essa v'è una regola che determina il tutto.

Bisogna però ben intendersi sulla portata della connessione tra totalità, sistema e morale, al fine di non incorrere negli strali rivolti dalla filosofia novecentesca al concetto (o ad un certo concetto) di sistema. Il concetto di sistema, nella filosofia di Kant, non sta ad indicare in alcun modo l'astratta volontà di dominio sul reale, quella volontà con cui si ingiunge al reale di entrare 'forzatamente' negli schemi concettuali proposti dal sistema stesso. Il concetto di sistema, nella filosofia trascendentale, è sì unito con l'esigenza di un'interpretazione non rapsodica delle strutture del reale, ma tale esigenza fa sempre i conti con una irriducibile contingenza del reale stesso, che così instaura una dialettica nel sistema del sapere. Ma ciò che è più importante mettere in evidenza in relazione al concetto di sistema è che esso viene ricercato per il fatto che la ragione vi esperisce il suo fine supremo. Ora, anche in relazione alla morale, quando parliamo di 'luogo sistematico', dobbiamo ben tenere presente questa caratterizzazione teleologica. In questo modo, il sistema, anche in relazione alla morale, viene ad assumere un significato 'concreto'. Infatti, 'luogo sistematico', in relazione alla morale, non vuol dir altro che il sapersi, da parte della ragione, protagonista della costruzione del proprio mondo. In questo senso, il concetto di volontà legislatrice attraverso le sue massime, in quanto concetto sistematico, non è altro che l'aprirsi della ragione alla sua destinazione ultima, alla destinazione legislativa come dimensione pienamente umana, di un'umanità rischiarata dal suo essere attiva protagonista della costruzione di una comunità universale da intendersi come mondo morale. Su questo concetto si è già insistito in precedenza. Ma qui, proprio in quanto frutto e risultato della totalità delle istanze della ragione pratica, questo concetto assume una rilevanza del tutto particolare. Infatti, il possibile fraintendimento di ritenere l'imperativo categorico una proposizione morale tutta improntata all'individualità, non ha, di fronte a tali argomentazioni kantiane, più alcuna possibilità di sussistere. È vero che, già in relazione all'universalità della legge, che proietta fin da subito e in maniera inequivoca l'imperativo categorico in una dimensione transindividuale e intersoggettiva, questo fraintendimento non avrebbe avuto alcuna ragione di sussistere. L'unica circostanza che poteva recare, in quella formulazione, una debole traccia di una individualità non già sempre aperta all'alterità, era la sintassi stessa della formulazione, che, in quanto espressa nella seconda persona singolare ('Handle so, daß...'), poteva in qualche modo far presumere una dimensione unicamente individuale dell'imperativo categorico. Infatti, in quella formulazione si parte da un 'tu', dunque da una coscienza singola, che deve decidere dell'adeguatezza delle proprie massime, per giungere solo in seguito, e in maniera derivata, alla legge universale. A questo proposito, però, due cose sono da notare.

La prima cosa da mettere in evidenza, è che è opportuno che la legge prenda corpo e consistenza in una coscienza singola, che, *in quanto singola*, si rapporta alla legge. L'obbedienza alla legge infatti non è qualcosa di impersonale, ma qualcosa che si assume sempre e soltanto in prima persona. Se la legge morale è una legge della libertà, allora agire in conformità ad essa non può essere che un atto di libertà, e dunque un atto assolutamente individuale. La legge morale non può identificarsi soltanto in una procedura, poiché, anche se essa deve comprendere il momento della procedura, non può ridursi però a

quest'ultimo, che ne sviscera soltanto il contenuto oggettivo: la legge, infatti, in questo caso, è *morale*, e non solo *giuridica*, e una legge è morale solo nella misura in cui non è attenta meramente all'*oggettività*, e dunque solo all'*esteriorità* dell'atto. La legge morale è legge di libertà, solo perché il singolo, in quanto libero, decide delle proprie massime. In questo senso, l'individualismo etico è un valore, e in quanto tale va perseguito e salvaguardato.

La seconda cosa da mettere nell'opportuno rilievo è che, proprio la circostanza che la sintassi in cui si esprime la legge sia quella della seconda persona, e non quella della prima, fa sì che questa legge, che prende corpo in una coscienza singola, *non* appartenga però a tale coscienza, e dunque non si riduca al singolo. Non io determino il contenuto del comando; piuttosto, io *mi determino al* contenuto del comando proveniente dalla legge. Per questo motivo, il comando stesso della legge dice: «Agisci in maniera tale che ...», come un appello che, provenendo dalla legge, giunge al singolo. Il comando si esprime dunque in seconda persona, perché la legge è qualcosa che, dal punto di vista normativo, si autoimpone, e solo per questo può parlare (e comandare) alla coscienza di colui al quale ad essa si rapporta. Questo autoimporsi della legge non è altro che l'obbligo di tenere, nel proprio agire, l'io sempre vincolato al tu. L'io e il tu che si fanno vincolati non formano una mera pluralità di soggetti. Se così fosse, qui si avrebbe una rapsodia e non un sistema, ovvero avremmo un insieme di parti che aumentano per giustapposizione, e non una molteplicità che si dispone secondo una regola. Questa molteplicità, essendo ordinata da una regola, non è più, come abbiamo prima notato, soltanto una molteplicità, ma una totalità. I soggetti razionali riuniti sotto una identica (e per ciascuno propria) legge non sono più *soltanto* soggetti singoli, ma formano *anche* una nuova sostanza etica unitaria, in maniera tale che questa molteplicità di soggetti razionali non rimane vincolata alla sola prospettiva dell'io e del tu che si rapportano, ma giunge alla prospettiva compiutamente transindividuale del 'noi'. Il quale però – osservazione, questa, della più grande importanza – non va inteso come mero superamento dialettico della singolarità, che così rimarrebbe piegata di fronte all'«onnipotenza» del 'noi' sull' 'io' e sul 'tu'. Quello che si forma tra individuo e comunità è piuttosto un circolo, ed un circolo inesauribile, vale a dire un circolo dove una dimensione non esclude l'altra, poiché in questo circolo le due dimensioni si alimentano vicendevolmente: esse sono due dimensioni non 'pure' o 'chiuse' l'una all'altra, bensì due dimensioni soggette ad essere 'toccate' l'una dall'altra, senza che né l'una né l'altra venga trasfigurata o travolta da questo 'incrocio'. Il 'noi' della comunità umana vive solo nell'io, solo grazie alla sua libera autodeterminazione; l' 'io' è, a sua volta, già, in quanto io, pienamente proiettato verso il 'noi' della comunità.

Queste conclusioni, che erano implicite nella prima formula, e tuttavia ben percepibili sullo 'sfondo' di essa, divengono esplicite nella terza formula, di fronte alla quale è ben difficile continuare a parlare di individualismo morale inteso come monadismo morale. È proprio l'introduzione di una dimensione sistematica, dove tutte le istanze etiche si incrociano e dove la volontà si pensa come fonte della legislazione, ad evitare che si possa persistere nell'equivoco: essendo fonte della legislazione, la volontà non ha valore «soggettivo», ma «oggettivo»; non ha solo carattere «individuale», ma anche «universale»; si rivolge non *al* «singolo», ma *ai* singoli tutti, che così non sono più solo singoli, ma sempre, al tempo stesso, singoli che sono comunità e comunità che si nutre di singolarità. Questo è dunque il senso concreto del concetto di sistema riferito alla morale. Questo senso del concetto di sistema è da rivendicare

con forza: perché è esso che fa sì che si possa pensare un individuo che sia fino in fondo tale, ma che, *proprio per questo* (e non: *ciononostante*, o *cionondimeno*), è ontologicamente, cioè non in maniera contingente, bensì strutturale, immerso nella trama delle relazioni morali – di quelle relazioni che si nutrono *della* e crescono *nella* libertà.

2. Il regno dei fini: semantica dei concetti costitutivi

Questo senso concreto del concetto di sistema in relazione alla morale emerge immediatamente, ove si ponga mente a ciò che da esso deriva. «Il concetto secondo il quale – osserva Kant – ogni essere razionale deve considerarsi come universalmente legislatore per mezzo di tutte le massime della sua volontà [...] conduce ad un concetto, molto fecondo, che ne consegue, ossia quello di *un regno dei fini*. Ma io intendo, per *regno*, l'unione sistematica di diversi esseri razionali attraverso leggi comuni. Ora, poiché le leggi determinano i fini in base alla validità universale di questi ultimi, se si astrae dalle differenze personali degli esseri razionali e da ogni contenuto dei loro fini privati, può essere pensata come una totalità di tutti i fini [...] in una connessione sistematica, ossia un regno dei fini, che sia possibile secondo i principî suddetti» (GMS, IV, 433; FMC, 101).

Il concetto di regno dei fini viene da Kant definito *sehr fruchtbaren*, molto fecondo, portatore di molti frutti⁸². Se l'impostazione fin qui seguita è valida, tale concetto è fecondo perché nasce dalla confluenza in un unico punto di tutte i principî su cui la moralità si fonda⁸³. In questo senso, esso è 'fecondo' perché

⁸² K. VORLÄNDER, *op. cit.*, insiste molto sulla fecondità del concetto di regno dei fini. A parere del Vorländer, infatti, se il concetto di legge è da un lato *necessario*, poiché è l'unico che può assicurare il carattere di scientificità all'etica, dall'altro è *fecondo*, perché mette a capo al concetto di un regno dei costumi (cfr. pagg. 111 – 143), che si rivela essere il vero 'contenuto' dell'imperativo categorico, poiché, dice l'A., «*forma e contenuto* non sono affatto opposti, lo sono invece *forma e materia*» (pag. 112). Alla maniera di COHEN, *La fondazione kantiana dell'etica*, cit., pagg., p. es. 316 – 320, Vorländer conclude da ciò che il vero 'oggetto' della ragione pura pratica sia il regno dei costumi e non il sommo bene, che sarebbe una dottrina da rifiutare in blocco. Ma è una posizione, quest'ultima, che non mi pare condivisibile, poiché l'etica, come dottrina dei fini, nella sua parte dialettica, dunque non fondativa, non può non porsi il problema della *totalità di tutti i possibili fini legittimi*, dunque anche della realizzazione della legge e della *felicità* che ne dovrebbe proporzionalmente seguire. Sono dunque d'accordo con quanto dichiara G. CUNICO, *Morale e teleologia in Kant*, in D. VENTURELLI (cur.), *Prospettive della morale kantiana*, cit., pagg. 169 – 215, il quale, riferendosi alle perplessità di L. W. Beck sulla dottrina del sommo bene, scrive: «Beck avrebbe ragione se, in linea di fatto e in linea di principio, per Kant o in Kant dovesse valere una separazione radicale tra questione morale e questione antropologica» (pag. 170). È tuttavia evidente che non è questo il luogo dove sia possibile affrontare adeguatamente tale questione.

⁸³ T. E. HILL, *The Kingdom of Ends*, in L. W. BECK (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, cit., pagg. 307 – 315, suggerisce l'idea che «la formula del regno dei fini combini le principali idee delle altre formulazioni» (pag. 307). L'A. si inoltra poi anche in una esposizione delle critiche alla prima formula dell'imperativo categorico (su cui si può qui soprassedere, dato che della prima formula si è già abbondantemente discusso), e giunge infine a sottolineare che il regno dei fini risulta dalla prima e dalla seconda formula, differenziandosi però dalla prima formula per la circostanza che qui perde d'importanza il problematico concetto di massima, cosa della quale si può dubitare, dato che massima e regno dei fini hanno entrambi le caratteristiche di rappresentare una connessione sistematica, l'una delle proprie volizioni, l'altro di tutti gli esseri razionali. Il saggio si chiude poi con l'osservazione che il concetto di regno dei fini non può mai, in quanto tale, applicarsi a questo nostro mondo imperfetto, perché se «in un mondo di esseri perfettamente razionali che seguono le regole, forse l'imperativo 'non mentire mai' avrebbe senso; ma non nel nostro mondo» (pag. 314). Se i comandi dell'imperativo categorico fossero così rigidi, allora l'A. avrebbe ragione di fare queste osservazioni. E tuttavia, l'imperativo è formale proprio per poter avere la possibilità di adattarsi, tramite l'operato del Giudizio, a circostanze diverse. Ma su ciò, si osservi quanto osservato nel capitolo II e nei relativi paragrafi.

vasto, e arricchito da una molteplicità di elementi a loro volta fecondi, è il suo terreno di coltura. Il regno dei fini dunque accoglie e sviluppa gli elementi già analizzati della dottrina dell'imperativo categorico⁸⁴.

Ma, prima ancora che sugli aggettivi che possono caratterizzare il concetto del regno dei fini, bisogna concentrarsi sui sostantivi che lo compongono, ed in primo luogo sul concetto di *regno*. Kant dice di intendere, per regno, l'unione sistematica di diversi elementi sotto leggi comuni. Da questa formulazione, traspare chiaramente che il concetto di regno ha più di una qualche affinità con il concetto di sistema. E così come il concetto di sistema, anche il concetto di regno si presta ad essere utilizzato, nella filosofia kantiana, su larga scala. Al fine di dar conto compiutamente di quanto qui si sta affermando, si può provare a dare brevemente conto dei diversi usi di cui si diceva del concetto di regno. La natura è, per esempio, un regno: infatti, essa è composta da diversi elementi unificati da leggi, cioè da connessioni necessarie. Ogni cosa che faccia parte della natura avrà una quantità *estensiva* o *intensiva*, e avrà quindi una *estensione* o una *durata* o una *intensità* (= gradualità); sarà una sostanza o un accidente, cioè una determinazione della sostanza; sarà all'interno di una sequenza temporale, che si svolgerà secondo una regola (in base al principio di causalità), e così via⁸⁵.

La parola 'regno', nella filosofia di Kant, ha, oltre a quella di 'regno dei fini' e 'regno della natura', altre occorrenze, nelle quali tutte si può rintracciare la medesima esigenza di collegamento sistematico. In primo luogo, bisognerà dire che, dal momento che due sono gli ambiti legislativi della ragione, e che

⁸⁴ Per un confronto tra 'principio dell'autonomia' (sotto il quale si comprende l'imperativo categorico nella sua formalità) e 'regno dei fini', si veda un vecchio, e molto poco conosciuto, saggio di K. BACHE, *Kants Prinzip der Autonomie in Verhältnis zur Idee der Reich der Zwecke*, Reuther und Reichard, Berlin 1909 («Kantstudien Ergänzungshefte», 12), dove l'A. dopo aver preso in considerazione i vari usi del concetto di fine, conclude che, mentre in ambito epistemologico il fine è solo un'idea, in campo etico esso è invece qualcosa da realizzare realmente. Su questa base, viene, in conclusione del discorso, espressa l'interessante idea che poiché solo «il fine etico comanda universale necessità di riconoscimento e di realizzazione, che propriamente riguardava soltanto la volontà pura, questo tuttavia può dirigersi ormai all'intero regno dei fini, così ci si è rivelata nel regno dei fini stesso la connessione sistematica in cui questa idea sta con il principio dell'autonomia» (pag. 42).

⁸⁵ La parola *regno* viene usata anche, per esempio nella tassonomia biologica (sviluppata nei suoi tratti fondamentali nella tassonomia linneana, ben conosciuta da Kant), anche se non per designare la natura nella sua totalità, ma soltanto un qualcosa che si trova all'interno di essa. In questo caso, infatti, il regno costituisce il gruppo tassonomico gerarchicamente più elevato, al di sopra del *phylum*, della *classe*, dell'*ordine*, della *famiglia*, del *genere*, della *specie* e via dicendo, per cui si può parlare di *regno animale*, *regno vegetale*, etc. Anche qui si può ben riconoscere una concettualità analoga a quella sviluppata da Kant (non casualmente: infatti, al filosofo, ogniqualevolta egli si avventura in considerazioni di carattere sistematico, non rimane affatto estranea una concettualità di stampo biologico, che ha costituito per lui sempre una cospicua fonte d'ispirazione: si pensi soltanto alle profonde riflessioni dedicate da Kant nella *Introduzione* alla terza *Critica* e nella cosiddetta *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, al problema dell'unità della natura nelle sue specificazioni in generi e specie di diversa estensione, e che, sebbene possa essere considerato un problema epistemologico di portata generale, sembra essere ispirato in maniera cospicua anche dai problemi posti dalla classificazione in ambito biologico). Infatti, anche qui il concetto di *regno*, sebbene abbia un carattere soltanto classificatorio e non esplicativo, si fonda su una connessione di elementi diversi sotto caratteristiche comuni. Per venire in chiaro su questo aspetto, prendiamo, per esempio, il concetto di regno animale. Appartengono al regno animale tutti quegli organismi che abbiano certe caratteristiche (differenziazione cellulare, eterotrofia, mobilità, etc.). Tutti gli individui che posseggano tali caratteristiche, complessivamente considerati, costituiscono il regno animale. Come si vede, anche se il concetto ha caratteristiche meramente classificatorie, tuttavia, la classificazione stessa si basa su elementi che non sono essi stessi meramente classificatori, ma esplicativi – e tali elementi sono precisamente quelle caratteristiche, che bisogna siano soddisfatte affinché un animale possa esser definito tale. Cosicché, anche in relazione alla moderna biologia, il concetto di *regno* dice: diversi elementi sotto leggi comuni. Per tali questioni, che non è comunque il caso di trattare in questa sede, si può rimandare almeno, in lingua italiana, ad un importante studio di S. MARCUCCI, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972, che dedica molto spazio al problema dell'epistemologia delle scienze naturali 'non esatte' in Kant, come la geografia fisica e la biologia, e nell'ambito di quest'ultima scienza, al confronto tra Kant e Linneo.

quindi due sono gli ambiti in cui la ragione è in grado di porre un collegamento sistematico tra diversi elementi, esiste non solo un regno della natura, ma anche un regno della libertà. È, questo, un concetto che, pur senza fare riferimento alla nozione di 'regno', è già risuonato in queste pagine, laddove si è parlato della morale come di quella parte della filosofia che esprime una connessione necessaria secondo leggi della libertà. Un tale regno della libertà coincide con il regno dei fini stesso. Kant parla, inoltre, nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, dell'unione degli uomini in una 'chiesa', la cui legge sia quella del 'buon principio', come di un *Reich der Tugend*, un regno della virtù (cfr. *RiG*, VI, 91 - 147; *Rel*, 99 - 163). La virtù, infatti, dipende, come sappiamo, dalla legge morale: dunque il regno della virtù sarebbe la realizzazione del regno della libertà. Il concetto di una società etico-civile, quale sarebbe il regno della virtù conduce al concetto di un 'regno di Dio', quale capo di una tale società. Ad un tale concetto non è poi estraneo quello di un 'regno della grazia'. «Leibniz – scrive Kant nella *Critica della ragione pura* – chiamava il mondo – in quanto si considerano in esso soltanto gli esseri razionali e le loro relazioni secondo leggi morali, sotto il governo del sommo bene – regno della grazia, distinguendolo dal regno della natura» (*KrV*, III, 527; *CRP*, 791). Infine, non bisogna dimenticare che il concetto di 'regno' ha una evidente portata giuridico-politica⁸⁶. Kant usa, a questo riguardo, concetti che sono, nella loro valenza semantica, praticamente equivalenti a quello di regno, e primo tra tutti quello di sistema. A parere di Kant, infatti, lo Stato è un sistema, e, più precisamente, «un *sistema* che si chiama Stato»⁸⁷ può essere definito come la «comunità dei membri d'una repubblica istituita secondo le regole del diritto» (*KU*, V, 465; *CG*, 617). Uno Stato, cioè, «è la riunione di un certo numero di uomini sotto leggi giuridiche» (*MS*, VI, 313; *MC*, 142). In questo senso, il concetto di Stato può essere interpretato alla luce della categoria di totalità: uno Stato, infatti, essendo una riunione di diversi membri in un tutto, è una pluralità ricondotta al punto di vista dell'unità. È in questo concetto di totalità che ritroviamo la più forte ascendenza del concetto di sistema. Ciò è talmente vero, che Kant non esita a porre un'analogia tra Stato repubblicano e corpo, da un lato, e Stato monarchico dispotico e macchina, dall'altro. Il nostro afferma a tal fine che ci «si rappresenta uno stato monarchico come un corpo animato quando esso sia governato da leggi popolari sue, e invece come una semplice macchina (una specie di mulino a braccia), quando sia dominato da un'unica assoluta volontà» (*KU*, V, 352; *CG*, 383). Come uno Stato, anche un corpo ed una macchina sono dei sistemi, cioè qualcosa in cui la rappresentazione del tutto fonda e determina le parti, e dove dunque le parti sono in collegamento sistematico tra loro e con questo tutto⁸⁸.

⁸⁶ Non bisogna tuttavia pensare al 'regno', in senso giuridico-politico, come equivalente (come magari il termine ci condurrebbe a pensare) ad uno Stato monarchico. Infatti, come risulta evidente dall'uso della nozione che si sta in questo contesto facendo, in questo caso il termine regno non allude alla presenza di un monarca nella persona del re, ma solo al collegamento tra i membri secondo leggi.

⁸⁷ Corsivo mio.

⁸⁸ Quando si dice che in Kant lo Stato è un sistema e un tutto organico, non si deve credere che questo voglia dire che nel suo pensiero giuridico e politico il singolo venga sacrificato alla totalità, ma solo che il singolo non può pensarsi come isolato. È interessante poi notare la differenza che Kant pone tra Stato monarchico dispotico e Stato monarchico costituzionale: il primo viene paragonato ad una macchina, cioè ad un qualche cosa di artificiale, dove c'è una rappresentazione in base alla quale le parti si dispongono, ma dove le parti non sono le une *in virtù* delle altre, come avviene invece in un corpo. Come si vede, essendo lo Stato repubblicano analogo ad un corpo, in esso non è solo essenziale il tutto, la totalità organica, ma anche che le parti concorrano reciprocamente a fondare questo tutto.

Ma torniamo ora sul regno dei fini. Che il regno della moralità sia un regno dei fini, non è circostanza che ormai possa stupirci. La legge morale, infatti, è una legge teleologica: dunque, il regno a cui essa può dare vita è un regno dei fini. Ciò è da intendersi in un duplice senso: sia nel senso che in tale regno ogni essere razionale è da riguardarsi sempre insieme come fine in se stesso, mai solo come un semplice mezzo; sia nel senso che tale regno è un regno nel quale si agisce secondo fini morali. E questo è quanto Kant dice, quando afferma questo regno rappresenta la totalità di tutti i fini in connessione sistematica. Infatti, tutti i fini di tutti gli esseri razionali, in quanto danno vita ad un regno, non possono essere separati tra loro. Al tempo stesso, dal momento che i fini, e quindi le azioni che ne derivano, non possono essere separati tra loro, anche gli attori stessi di questi fini, a loro volta fini oggettivi della determinazione della volontà, non possono essere tra loro separati. Avremo, quindi, in questo caso, una connessione unitaria di fini, che complessivamente designiamo come *regno dei fini*, ma articolata in due livelli, che sono quelli ora descritti. Questi livelli, potremmo dire, sono quelli derivati dalle prime due formule dell'imperativo, che perciò si combinano nel regno dei fini, giacché, in questo regno, i fini morali, che seguono dalla determinazione universale della volontà, vengono sì distinti, ma non disgiunti dal fondamento di questi fini – vale a dire, l'essere razionale come fine in sé. In questo regno, si ripropone dunque quel circolo tra prima e seconda formulazione dell'imperativo categorico che abbiamo già visto caratterizzare la vita morale nella sua interezza, quello per cui, per un verso, c'è bisogno che vi siano azioni ispirate da fini morali, e dunque provenienti da quell'intero teleologico che è la legge morale; per un altro verso, affinché tali fini si diano, v'è bisogno che vi sia *già sempre* qualcosa su cui tali fini morali possano basarsi – e questo è l'uomo come fine in sé, che è tale proprio perché è in grado di porsi fini universali.

Le spiegazioni introdotte sopra a proposito del concetto di regno, che si integrano con quelle fornite a proposito della terza formula dell'imperativo categorico, costituiscono lo sfondo a partire dal quale affrontare la dottrina del regno dei fini. Come si vede, le nozioni, tra loro collegate, di *regno* e di *sistema* hanno un significato non astratto, bensì il significato molto concreto di una *unione sistematica e normativamente necessaria di diversi individui*. Il senso della dottrina del regno dei fini, infatti, non può che trovarsi qui. Dunque il concetto di regno dei fini, implicando il concetto di una riunione sistematica di diversi esseri razionali, implica una considerazione sistematica di tutti i possibili fini. Vediamo, dunque, come si articola questa totalità di fini costituita dalla comunità umana.

3. Regno dei fini e fini privati

Se finora si è indugiato sulla portata sistematica dei termini che costituiscono la concettualità sottesa alla dottrina del regno dei fini, interpretandola come portato necessario della connessione comunitaria degli esseri razionali, intesi come persone unite da una legge comune, ciò che finora è invece rimasto nell'ombra è proprio il modo in cui, concretamente, una tale comunità morale si costituisce. A tal proposito, è opportuno lasciare direttamente al testo kantiano la parola: «La ragione riferisce [...] ogni massima della volontà [...] ad ogni altra volontà [...] non sulla base di qualche [...] motivo pratico, o futuro vantaggio, bensì secondo l'idea della *dignità* di un essere razionale [...] Nel regno dei fini tutto ha un *prezzo* o una *dignità*. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito con qualcos'altro come *equivalente*.

Ciò che invece non ha prezzo, e dunque non ammette alcun equivalente, ha una dignità» (*GMS*, IV, 434; *FMC*, 103). Il regno dei fini si basa dunque sulla distinzione tra ciò che ha prezzo e ciò che ha dignità. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, si poteva già facilmente arguire, dalle osservazioni precedenti, che l'essere razionale, come fine in se stesso, non avrebbe potuto avere un prezzo, ossia un valore relativo. Infatti, già si era osservato che l'essere umano, in quanto capace di porsi fini non strumentali, ossia di agire in un modo che è bensì *disinteressato*, ma che al tempo stesso *produce* un interesse, aveva una *dignità*, ossia un valore *intrinseco* ed *assoluto*. Questo fa sì che l'uomo sia *persona* e non *cosa*. Delle cose si dispone a piacimento e secondo fini arbitrari, poiché «gli esseri la cui esistenza riposa non sulla nostra volontà, bensì sulla natura, hanno anch'essi, se sono esseri privi di ragione, solo un valore relativo, come mezzi»; invece, «gli esseri razionali sono chiamati *persone*», (*GMS*, IV, 428; *FMC*, 89 – 91), poiché esse sono sempre insieme fini in sé, dunque non se ne può disporre a piacimento, perché tutto ciò che può assumere un valore, lo può assumere soltanto in relazione al *valore assoluto*, rappresentato dalla *persona* in quanto possiede una *volontà*, capace di una legislazione universale. Tornerò nel prossimo paragrafo sul valore di persona da attribuire all'essere razionale, e su cosa questo comporti in relazione alla tematica del regno dei fini. Ciò di cui voglio invece occuparmi ora è la relazione tra regno dei fini e fini privati.

Dire che nel regno dei fini ciò che non ha valore intrinseco ha un prezzo non basta. Kant sente il bisogno di aggiungere a questa distinzione un'ulteriore precisazione. Egli infatti distingue non solo tra prezzo e dignità, ma anche tra diversi 'tipi' di prezzo, a seconda delle diverse esigenze a cui la cosa che ha prezzo deve rispondere: «Ciò che si riferisce alle generali inclinazioni e bisogni umani ha un *prezzo di mercato*; ciò che, anche senza presupporre un bisogno, è conforme ad un certo gusto, [...] ha un *prezzo di affezione*» (per entrambe le citazioni: *GMS*, IV, 434 – 435; *FMC*, 103). Il fatto che nel regno dei fini tutto abbia un prezzo, rimanda alla natura sensibile, e quindi bisognosa, di esseri razionali come gli uomini. Questo fa sì che il regno dei fini sia *anche*, con espressione hegeliana, un *sistema di bisogni*. Tutto ciò che occorre come mezzo in questo sistema di bisogni che è il regno dei fini ha il suo corrispondente prezzo di mercato, come Kant dice. Ciò dà luogo ad una conseguenza di una certa importanza. Se tutto ciò che occorre come mezzo nel sistema di bisogni rappresentato dal regno dei fini ha un prezzo, ciò vorrà dire che anche gli uomini che prendono parte al regno dei fini, in quanto da un lato *hanno* bisogni, e dall'altro (per esempio, con il loro lavoro) *soddisfano* bisogni, avranno un prezzo⁸⁹. Ciò è tuttavia vero in un particolare senso. L'uomo, infatti, non ha mai soltanto un prezzo, perché egli è sempre *jederzeit zugleich Zweck an sich*, sempre insieme fine in sé. *Sempre insieme*, cioè: gli uomini devono essere sempre considerati *anche* come fini, e *mai soltanto* come mezzi. Ma considerarli, in talune circostanze, come mezzi, è inevitabile, dal momento che gli uomini, per i loro bisogni e per i bisogni della società, hanno bisogno degli altri uomini e dei loro possibili servigi. Questo vuol dire che gli uomini hanno bisogno degli altri uomini anche per i loro fini privati, e dunque hanno bisogno di essi come mezzi. Infatti, gli

⁸⁹ Sottolinea giustamente nel suo saggio che nel regno dei fini si è non solo fini, ma anche mezzi (per i fini di altri), A. PIERETTI, *Il Reich der Zwecke e la comunicazione interpersonale*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche...*, cit., pagg. 133 – 155, il quale fa notare che «in fondo la vita morale che vi prende forma [nel *Reich der Zwecke*] non esclude la legalità, ma piuttosto la presuppone e la implica» (pag. 140) e che il regno dei fini, «come ideale e ad un tempo come unione sistematica, comporta un'implicazione mai del tutto risolta tra l'uomo come fine e l'uomo come mezzo» (pag. 141); a tal riguardo, cfr. anche A. FEOLI, *Il regno dei fini tra noumeno e fenomeno: l'importanza della singolarità*, in «Idee», 42, 1999, pagg. 83 - 101.

esseri razionali nel regno dei fini stanno in rapporto «tra loro come fini e mezzi» (*GMS*, IV, 433; *FMC*, 101). Utilizzare, per esempio, il lavoro altrui per i propri fini, significa utilizzare quel lavoro come un mezzo. Quel mezzo ha un prezzo, e precisamente quello che io pago per poter usufruire del lavoro che altri mi offrono. Così, quando un datore di lavoro assume un dipendente, tratta quel dipendente come mezzo, pagando per quella sua capacità di essere mezzo per i propri fini. Precisamente questa capacità di poter offrire qualcosa ad altri uomini per i loro fini ha un prezzo, dunque può essere scambiato con qualcosa di equivalente. Ma gli uomini non sono *mai* solo *mezzi*, bensì anche *sempre insieme fini in se stessi*, dunque il valore dei diversi uomini non si esaurisce nel servizio che essi possono offrire ad altri uomini o alla società, ma è un valore intrinseco ed assoluto, che trascende la contingenza delle circostanze empiriche. Così, quando io mi rivolgo ad un altro uomo, per utilizzare per i miei propri fini il suo lavoro, non dovrò pensare che quell'uomo sia solo un mezzo che io possa usare come più mi aggrada, ma, essendo anche un fine in sé, è qualcuno contro cui io non posso mai agire. *Relativamente*, dunque, io posso osservare qualcuno come mezzo per i miei fini; ad esempio, ho bisogno di costruire una casa e mi servo di ingegneri e architetti per la progettazione, e di operai per la costruzione. Essi sono mezzi solo in senso relativo, perché lo sono in relazione al mio bisogno attuale o possibile. *Absolutamente*, o, come anche si potrebbe dire, *intrinsecamente*, ossia considerati in se stessi, invece, non sono mezzi, perché la loro essenza non si esaurisce nel loro ruolo sociale, bensì essi hanno un valore in quanto uomini, a prescindere da ogni tipo di considerazione sociale e/o culturale. Perciò, per rimanere all'esempio precedente, chi si servirà di lavoratori per il proprio fine di costruire una casa, *non disporrà di essi a piacimento*, né potrà mai, in alcun modo, essere considerato il loro *proprietario*, che disponga di essi come di *cose*⁹⁰.

Il fatto che all'interno del regno dei fini non si sia soltanto fini, ma anche mezzi, è cosa che riveste più importanza di quel che apparentemente si potrebbe pensare. Ciò, infatti, introduce un livello di notevole dinamicità all'interno della prospettiva del regno dei fini, che così non è più, soltanto, una comunità ideale, avulsa dal concreto pulsare della vita e dei suoi bisogni, ma si pone anche come concreta comunità storico-empirica, che sa di dover prendere in considerazione la condizione umana nella sua totalità, e non solo nel suo momento ideale e normativo. Il quale resta certamente centrale, anzi, resta certamente il momento fondamentale all'interno della prospettiva del regno dei fini, ma non l'unico, a riprova del fatto che Kant era ben cosciente di ciò, che il problema di una comunità umana non può essere esaurito dalla sola considerazione morale. La legge morale detta i limiti all'interno dei quali deve svilupparsi il rapporto reciproco tra gli esseri umani; all'interno di questi limiti, sono legittimi i fini privati, che così non devono essere eliminati, ma soltanto armonizzati con i fini della legislazione morale – allo stesso modo che la morale kantiana non richiede che si rinunci alle pulsioni, ma soltanto che esse siano compatibili con la legge morale⁹¹. All'interno della prospettiva del regno dei fini, perciò, può rientrare anche la considerazione di *fini prudenziali*⁹², e dunque il regno dei fini stesso può pensarsi anche come concreta

⁹⁰ Si vedano, a questo riguardo, le riflessioni del PATON, *op. cit.*, pagg. 165 – 166.

⁹¹ Molto efficacemente richiama l'attenzione su ciò A. PIRNI, *Il "regno dei fini" in Kant*, cit., pag. 67.

⁹² N. PIRILLO, *Regno dei fini e dottrina della prudenza*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Il «regno dei fini» in Kant*, cit., pagg. 29 – 53. Pirillo vede una profonda scollatura tra dottrina della prudenza e regno dei fini, e vede nell'imperativo categorico «come forma pacificata del conflitto e della solitudine umana» (pag. 45), cui inevitabilmente condurrebbe, a parere di Kant, il seguire le prescrizioni della prudenza. Che ci sia una distanza tra la

comunità umana, la quale sia in grado di armonizzarsi con il momento dell'ideale normativo che certamente è proprio del regno dei fini⁹³. In questo modo, sarebbe davvero possibile pensare, secondo le dichiarazioni di Kant, il regno dei fini come *totalità* di tutti i fini, «tanto degli esseri razionali come fini in sé, quanto dei fini propri che ognuno può porsi» (*GMS*, IV, 433; *FMC*, 101) e, partendo da ciò, potrebbero essere prese in considerazione anche quelle 'differenze personali', che Kant, peraltro subito contraddicendosi, aggiungendo la frase che ho appena citato, era sembrato esplicitamente escludere soltanto pochi righe più in alto (cfr. *ibidem*)⁹⁴. A questo proposito, bisogna notare che le differenze personali non devono essere prese in considerazione, qualora noi pensiamo il regno dei fini come sola comunità morale, poiché la legge obbliga tutti allo stesso modo, e dunque tutti siamo uguali di fronte ad essa, ma che, se si pone mente a quei fini privati, a cui legittimamente si può aspirare all'interno del regno dei fini, allora anche le differenze personali possono rientrare in gioco, cosicché il regno dei fini non è un luogo semplicemente *spersonalizzato* e *spersonalizzante*, bensì un luogo in cui l'esser singolo non deve significare mai l'esser privo di relazioni con altri: in cui, cioè, l'esser *singolo* (cosa che, più che legittima, è assolutamente necessaria) non significa mai essere *isolato*. È vero che Kant non ha mai svolto in maniera soddisfacente queste implicazioni tra fini morali e fini privati, né nell'esposizione della dottrina del regno dei fini, né, forse, in tutta la sua filosofia morale. Allo stesso modo, Kant non ha mai probabilmente espresso in maniera inequivoca le relazioni che intercorrono tra inclinazioni e legge morale. Egli si è semplicemente limitato a garantire a ciascuno dei due dominî il proprio ambito di appartenenza, senza probabilmente approfondire le possibili interrelazioni tra essi. Stabilire, infatti, la legittimità della coesistenza tra due elementi eterogenei, significa tracciarne, in maniera soltanto negativa, i confini di legittimità. Ma tracciare il piano delle possibili 'interferenze' tra i due ambiti è operazione ben più complessa. Se questo rapporto tra fini morali e fini privati non viene svolto da Kant in maniera tematica, è ben possibile, però, ricostruirlo mettendo in connessione più livelli della speculazione

legge morale e la dottrina della prudenza, è cosa pacifica e indubitabile; che però Kant ricorra all'imperativo categorico solo come forma pacificata della problematica esistenza umana, e per aggirare, per dir così, gli esiti aporetici della dottrina della prudenza, così come essa si è sviluppata in età moderna, è cosa della quale si può dubitare. Kant, infatti – così mi pare – non ha mai interpretato la legge morale come una 'garanzia' per la buona riuscita della convivenza tra uomini, ma l'ha, invece, costantemente interpretata come un compito che, proprio in quanto tale, può sempre anche essere disatteso.

⁹³ Il saggio di F. MENEGONI, *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, in «Verifiche», 19, 1990, pagg. 13 – 50, si occupa di un confronto tra senso comune e regno dei fini in Kant. Il titolo del saggio, in realtà, è in qualche modo ingannevole, perché esso farebbe pensare che l'A. si occupi a pari titolo del regno dei fini e del problema del senso comune, o quanto meno di un possibile punto di passaggio dall'uno all'altro, mentre il saggio stesso è quasi del tutto centrato sul problema della concreta comunità umana, quale può delinearsi grazie al senso comune. Per ciò che pertiene la tematica qui in esame, l'A. crede di poter affermare che il regno dei fini, in quanto ideale regolativo, difficilmente potrebbe adattarsi «alla descrizione del mondo reale degli uomini, caratterizzato da condizionatezza, contingenza, precarietà» (pag. 49). In realtà, se è vero quello che ho affermato nel testo, uno spiraglio per creare un collegamento tra comunità storica e comunità ideale deve pur esserci, anche se è vero che Kant non si è mai sforzato di creare un «accesso diretto» tra esse. Cfr. comunque, a questo proposito, quanto immediatamente seguirà nel testo.

⁹⁴ A proposito di questa 'contraddizione' tra l'ammissione e l'esclusione delle differenze personali e dei fini private nel regno dei fini, A. W. WOOD, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999, nota che gli unici fini che sono da escludere dal regno dei fini sono quelli che renderebbero impossibile un sistema di fini, ossia fini che, se perseguiti da parte di alcuno dei membri del regno dei fini, impedirebbero il perseguimento di propri legittimi fini da parte di altri membri di esso, ragion per cui all'interno del regno dei fini sarebbe possibile anche una forma di competizione, se e nella misura in cui questa non implichi mancanza di rispetto nei confronti degli altri uomini. Nella misura in cui si attengano a questi limiti, nel regno dei fini – questa la conclusione dell'A. – sono dunque possibili anche fini tra loro conflittuali (cfr. le pagg. 168 – 170).

kantiana, rivolgendosi anche ai testi di antropologia, filosofia politica, filosofia della storia, e operando un confronto tra essi e la dottrina etica, cercando di rintracciare, pur nelle opportune differenziazioni, una qualche forma di unitarietà della filosofia pratica complessivamente considerata. Sarà comunque facile immaginare che, anche in tali testi, il possibile rapporto tra fini privati e fini morali è, per così dire, tutto da costruire, perché anche in essi Kant tende a porre, prima di tutto, la distanza che separa il dominio della morale da quello delle altre discipline pratiche, che non hanno una fondazione apriorico-trascendentale. Tuttavia, l'interprete può cercare di lavorare intorno a tali nessi e costruire intorno ad essi una rete concettuale soddisfacente. Di ciò si discuterà soprattutto nei prossimi capitoli del presente lavoro. Ciò che qui, invece, mi preme sottolineare, è un altro aspetto: e cioè che, se nel regno dei fini c'è spazio anche per i fini privati, esso non si rivolge soltanto ad una città ideale, ma anche alla città reale, alla concreta realtà storico-politica, e perciò esso può essere considerato anche un modello etico-politico.

Il regno dei fini, dunque, come dottrina morale, ha una caratterizzazione precisa, compatta e ben definita, perché tale dottrina è il necessario risultato della struttura dell'imperativo categorico, che ha come forma l'universalità (a cui corrisponde il concetto di regno) e come 'contenuto' un intero teleologico (a cui corrisponde la caratterizzazione teleologica di tale regno). Ma questa precisa origine morale del concetto di regno dei fini non toglie che, grazie alla 'duttilità' dei concetti di 'regno' e di 'fine' – i quali sono concetti che si estendono trasversalmente lungo tutto l'arco della speculazione kantiana, dalla filosofia teoretica a quella pratica, dalla filosofia politica a quella della religione e della storia –, il regno dei fini possa essere una dottrina anch'essa 'duttile' ed adatta a diversi scopi. Come dottrina di carattere morale, essa interroga ogni singola coscienza sul bene e sul male, sul vincolo e sui doveri che ciascuno ha nei confronti di ogni possibile altro; come dottrina etico-religiosa, esso ci consente una interrogazione sulla destinazione ultima dell'uomo come essere morale, sul possibile fondamento unitario dell'essere (diviso, per il nostro punto di vista finito, in una sfera morale e spirituale ed in una naturale), sulla possibile relazione ad un altro Essere, dove la legge morale si dia in tutta la sua purezza, nonché su una dimensione altra, che la legge sembra dischiudere, e che può intendersi come *mundus intelligibilis*, un mondo le cui leggi siano di carattere teleologico e razionale (cfr. *GMS*, IV, 438; *FMC*, 111; cfr., per questo, *infra*, § 5); come dottrina etico-politica, esso si rivolge ad una concreta *res publica phaenomenon* che, pur con lo sguardo puntato alla *res publica noumenon* del *mundus intelligibilis* quale suo modello, guarda alla organizzazione degli uomini nella società, al vincolo che tutti li unisce, ma anche alla libertà che essi hanno di perseguire fini privati⁹⁵; questo aprirsi alla dimensione sociale e politica, nel suo intreccio con l'etica, è poi anche un aprirsi ad una dimensione storica, sia in quanto apertura alla storicità della prassi concreta dell'uomo, sia in quanto apertura alla vicenda umana nel suo complesso. Della portata etica del compito della realizzazione della comunità umana intesa quale regno dei fini, e di questa apertura storica all'interno del mondo etico del regno dei fini stesso, si occuperà il paragrafo successivo.

⁹⁵ È curioso come R. LANGTHALER, *op. cit.*, che ha inteso proporre, nella sua opera, una lettura teleologica dell'etica kantiana, non abbia poi visto, nel regno dei fini, questo complesso intreccio di strutture teoretiche e pratiche, e ne veda una rilevanza solo, o comunque principalmente, giuridica. Significativamente, il capitolo del suo libro che si occupa del regno dei fini si intitola «il valore del "regno dei fini" precisamente determinato: il regno dei fini come "regno del diritto"». Probabilmente, la preoccupazione dell'A. era quella di non limitare il sommo bene pratico al regno dei fini, lasciando così spazio alla dottrina del sommo bene. In ogni caso, si vedano comunque le pagg. 34 – 79 del volume.

4. Regno dei fini come compito infinito dell'edificazione di una comunità di persone

Dicevo in precedenza che i componenti del regno dei fini sono, in quanto esseri razionali, *persone* e non *cose*. Questo fa sì che il regno dei fini possa essere caratterizzato non soltanto come una astratta comunità, bensì come una comunità di persone. Il regno dei fini è dunque una *comunità di persone*, che reciprocamente si riconoscono e fondano questo riconoscimento sul *rispetto*⁹⁶.

L'espressione 'comunità di persone' ha un vantaggio indubitabile su quello di 'unione sistematica degli esseri razionali' che finora è stata usata molto più frequentemente (e che del resto è l'espressione usata da Kant, che invece non usa il termine 'comunità di persone'). Il vantaggio sta precisamente nella maggiore concretezza che tale espressione reca in sé. Il termine 'persona' suggerisce infatti non solo l'idea di una comunione tra pure intelligenze, ma anche di una comunione tra *viventi*. Il regno dei fini si può dunque definire una comunità di persone esattamente nella misura in cui esso può essere definito come l'unione sistematica di tutti i fini, in quanto questi siano disciplinati dalla legge morale.

Se volessimo approfondire questo rapporto tra universale formale dato dalla legge e 'unione sistematica di tutti i fini degli esseri umani' che si riuniscono in comunità, potremmo ripetere due distinzioni che Kant opera, non in relazione ai temi della morale, bensì in relazione ai temi della logica e alla metafisica, e che tuttavia ben si adattano alla filosofia morale: la distinzione, vale a dire, tra unità distributiva e unità collettiva, da un lato, e quella, ad essa corrispondente, tra *communitas* e *communio* e tra *universalitas* e *universitas*, dall'altro. Leggiamo a tal proposito due diverse *Reflexionen* kantiane sulla metafisica, nell'ordine, quelle catalogate con i numeri 4149 e 4714 dagli editori dell'Accademia. «La totalità [*omnitudo*] è [...] o distributiva. Universalità. O collettiva. *Universitas*⁹⁷. [...] [La totalità] distributiva è logica. Ogni cosa [*ein jedes*]. [Totalità] collettiva: reale. Tutto insieme. Ogni corpo è mobile; non: tutti insieme sono mobili. Ogni cambiamento ha una fine; non: tutti insieme [hanno] una fine». (R 4149, XVII, 434). «La *completudo logica* è *universalitas*; quella *realis* è *universitas*; allo stesso modo la *communitas* e la *communio*» (R 4714, XVII, 684). L'universalità distributiva è logica, perché appartiene a tutti i membri

⁹⁶ Insiste giustamente sulla reciprocità del riconoscimento come unica base possibile per la creazione di un regno dei fini (allargando l'analisi ad aspetti della vita morale come il rispetto, l'amicizia e la responsabilità) C. M. KORSGAARD, *Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations*, nel volume dall'omonimo titolo citato, pagg. 188 – 221. Sulla stessa scia della Korsgaard il saggio di C. BAGNOLI, *L'autorità della morale*, Feltrinelli, Milano 2007. Il libro, pur non essendo dedicato specificamente a Kant, contiene però molti rimandi al filosofo tedesco e alla sua morale, cui l'A. nella sua proposta teorica si ispira, interpretando l'etica kantiana come un'etica fondata sul rispetto e sul reciproco riconoscimento degli esseri razionali. Inoltre, sempre sul tema del *rispetto* come elemento fondamentale il regno dei fini e autentico sentimento intersoggettivo, fondante il rapporto di comunicazione tra diversi esseri razionali, dimodoché su di esso si fonderebbe la trasformazione del trascendentale «da struttura-unione sistematica delle condizioni a struttura unione sistematica di finalità», si veda il saggio di G. DOTTO, *Il regno dei fini come trascendentale interpersonale*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul trascendentale kantiano*, cit., pag. 135 – 150 (la citazione dal testo si trova a pag. 146); sempre sul concetto di rispetto, ma visto come ciò tramite cui la legge può motivare la volontà, si veda R. C. S. WALKER, *Achtung in the Grundlegung*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung...*, cit., pagg. 97 – 116; inoltre, D. VENTURELLI, *Osservazioni in margine al sentimento morale del rispetto*, in D. VENTURELLI – A. PIRNI (cur.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, cit., pagg. 39 – 68, secondo il quale «il *rispetto* sembra [...] essere l'atteggiamento etico fondamentale, ineliminabile e preliminare a ogni ulteriore, positiva espansione della personalità» (pag. 40).

⁹⁷ Lascio in questo caso non tradotto il termine latino (lingua in cui questa parte della *Reflexion* 4149 è scritta), poiché, probabilmente, il modo migliore per tradurla sarebbe di nuovo 'totalità', a cui ho fatto ricorso per tradurre il termine *omnitudo*. Il senso preciso del termine *universitas* verrà spiegato da Kant nel seguito del testo, e pertanto non mi dilungo su di esso.

di una classe; essa non parla quindi di una totalità data, ma di un insieme che corrisponde a certe caratteristiche. Per esempio: che tutti gli uomini siano mortali, è un tipico esempio di universalità distributiva, perché riguarda tutti gli uomini, però qui non si tratta di una universalità data in un certo momento; è quindi *universalitas*, ma non *universitas*. L'universalità collettiva è invece reale, perché riguarda tutti insieme i membri di una certa classi di oggetti. Se, per esempio, dico che ogni corpo è esteso, non parlo di una universalità distributiva, ma collettiva, perché tutti insieme e nello stesso momento i corpi sono estesi: la totalità, *universitas*, dei corpi risulta essere estesa. Si comprende anche, in questa luce, la distinzione tra *communitas* e *communio*, che di fatto è del tutto corrispondente a quella tra *universalitas* e *universitas*: si tratta, nel primo caso, di un esser-comune dato da note e caratteristiche (in tedesco, si potrebbe dire *Merkmale*) comuni, e, nel secondo, di un esser-comune 'reale', o meglio, come potremmo dire, un 'esser-comune' completamente in atto.

Trasponendo il tutto dall'ambito logico-metafisico all'ambito morale, potremmo dire che l'umanità nel suo complesso, considerata nella formulazione dell'imperativo categorico, è una universalità distributiva, una *universalitas*: ed infatti, ciò cui mira la legge morale è l'*universalità*, ed essa, proprio per questo, viene definita *universale*. La legge morale formale dà perciò luogo ad una *communitas*; invece, ciò a cui dà luogo la legge morale considerata non più soltanto nella sua formalità, bensì come ciò che dà origine ad una unione sistematica degli esseri razionali, è una universalità collettiva, una *universitas*, una *communio*, poiché ciò a cui in questo caso si bada non è più soltanto l'universale esser sottoposti di tutti alla legge morale, bensì l'universale comunità umana che secondo quella legge è riunita in tutto. Se la legge è ciò che universalmente dà la possibilità di un esser-comune, l'esser-comune *in atto* (e di fatto) è rappresentato dal regno dei fini, che rappresenta la totalità della reale comunità morale.

La *communio*, in senso morale, si distingue dalla *communitas* perché non si basa più soltanto su una legge comune: non si tratta più, unicamente, di pensare che *tutti sono sottoposti allo stesso modo alla legge*, ma anche di pensare che *tutti sono riuniti in una comunità reale in virtù della legge*. Ciò ha una conseguenza importante. Poiché qui non si tratta più di una *communitas*, ma di una *communio*, ossia di una comunità reale, non si può più pensare ad essa come una comunità i cui membri siano legati *esclusivamente* dalla legge morale. Ciò perché una comunità reale, sebbene moralmente caratterizzata, quale appunto sarebbe il regno dei fini, non ha soltanto valore ideale e normativo, ma si basa anche su vincoli di altro genere. Questo discorso ci riconduce a quanto già detto nel precedente paragrafo, a proposito della possibile connessione tra fini privati e fini morali. In questo caso, però, il problema di una connessione tra legge morale e fini che non derivano, almeno direttamente, dalla legge morale, viene guadagnato a partire da una prospettiva più ampia, che riguardi non soltanto il rapporto tra fini dei singoli e fini etici, ma anche il rapporto tra i diversi valori che possono essere di una certa importanza nell'istituzione di una comunità umana.

Ciò che bisogna dire, allora, è che il regno dei fini si fonda su connessioni razionali, e quindi si rivolge agli uomini solo in quanto questi possiedono una volontà pura, e che se così non fosse, almeno nell'ottica kantiana, non potrebbe in alcun modo darsi una unione sistematica dei fini. Una volta che questo sia stato riconosciuto, bisogna però aggiungere che, anche se la legge morale è la ragion d'essere stessa del vincolo interpersonale, in quanto unico modello che garantisce che questo vincolo non si basa su motivi contingenti e arbitrari, essa non può più bastare, qualora si abbandoni il terreno puramente normativo. Il

regno dei fini deve essere innanzi tutto frutto della *prassi* e dell'agire, una prassi ed un agire che richiedono qualcosa di più di una pura intelligenza, poiché coloro che devono, grazie alla loro prassi, realizzare il regno dei fini, gli uomini, sono certamente intelligenze, ma non sono *pure* intelligenze. L'esser persona, per esseri razionali finiti, non si esaurisce allora nel possesso di una ragione, ma investe la dimensione del corpo, quella dei bisogni (di cui mi sono occupato nel paragrafo precedente), nonché quella delle relazioni interpersonali fondate non solo sulla ragione, ma sui legami affettivi, emotivi, familiari, e via discorrendo. La dimensione personale è insomma una unità complessa, e non può esaurirsi in un aspetto soltanto, per quanto quella morale sia la condizione possibilità stessa del riconoscersi come persona.

Anche in questo caso, perciò, è forse possibile ripetere ciò che ho già detto a proposito della relazione tra legge morale e intersoggettività (di cui questo discorso costituisce un necessario completamento), mettendo in evidenza come Kant non abbia sviluppato questo possibile risvolto del suo pensiero. Questo è avvenuto, probabilmente, non perché questa esigenza di complessità sia completamente assente dal discorso kantiano, altrimenti egli neppure avrebbe posto mano alla dottrina del regno dei fini, cioè ad una dottrina che ha a tema una comunità che è sì morale, ma che rappresenta al tempo stesso l'unione sistematica di tutti i fini, e che è dunque una comunità sì ideale, ma al tempo stesso anche reale. Ciò può invece essere avvenuto perché Kant ha limitato la caratteristica dell'esser persona alla pura possibilità di agire seguendo il richiamo della legge morale. Kant pensa infatti che l'uomo assuma valore di persona solo grazie alla sua capacità di agire moralmente, poiché è solo grazie alla morale che siamo in grado di riconoscere che l'uomo opera non a partire da forze e cause che agiscono e premono su di lui, bensì solo a partire da se stesso. È solo perché è in grado di porre una legislazione dotata di senso e completamente incondizionata – questo il ragionamento di Kant – che l'uomo è persona, e ciò in grado di essere un *chi* (*wer*) e non un *che cosa* (*was*). Esser liberi significa essere capaci di agire incondizionatamente; ma la garanzia della possibilità di agire in maniera incondizionata ce la dà solo la legislazione morale. Se scopriremo che non siamo liberi, allora potremmo dire che non noi agiamo, ma qualcosa agisce in noi: e allora non saremmo diversi dalla cosa, da cui pretendiamo di distinguerci. È dunque questo il senso più profondo della distinzione tra persona e cosa, ed in questo senso voler esigere di ricavare tale distinzione a partire da un qualche cosa di incondizionato come la legge morale sembra essere una pretesa sensata⁹⁸.

Tuttavia, si può dire che, anche se siamo persone soltanto in quanto agiamo e non siamo agiti da forze esterne, non si può ignorare che questa caratteristica dell'essere persona non è l'unica, sebbene sia quella fondamentale. Non si tratta, dunque, di disconoscere il primato della morale; si tratta soltanto di ampliare la portata del discorso oltre la lettera della dottrina kantiana (o almeno di ricavarne possibilità che in esso sono presenti, ma non svolte interamente) affinché esso sia in grado di rapportarsi alla dimensione umana nella sua complessità – almeno se non si vuole rinunciare a pensare che la comunità ideale possa essere al tempo stesso anche una comunità reale, per quanto la prima non possa in alcun modo esaurirsi nella seconda.

⁹⁸ Sulla teoria della persona di Kant, si può vedere il contributo di F. SCIACCA, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Giuffré, Milano 2000, il quale però, più che analizzare il concetto di persona in chiave morale, lo analizza in chiave giuridico politico, a tal uopo servendosi soprattutto del testo della *Metafisica dei costumi*.

Non cercherò di sviluppare oltre questa complessa relazione tra morale e unione sistematica di tutti i fini, giacché ciò condurrebbe troppo lontano il mio discorso dal compito di interpretazione che invece si è prefisso. Il quale ultimo dovrà trovare ora il suo adeguato svolgimento nel chiedersi come sia possibile l'edificazione di una comunità umana sotto leggi morali. Sappiamo che una comunità di esseri razionali finiti è fatta di soggetti che vivono in un certo spazio ed in un certo tempo. Conseguentemente, il concetto di regno dei fini deve trovarsi sempre in connessione con la realtà empirica, anche se non deve in alcun modo trarre ispirazione da essa. V'è un luogo della prima *Critica* dove Kant parla del 'mondo morale' in esplicita connessione con la realtà empirica. «L'idea di un mondo morale – scrive Kant nel *Canone della ragione pura* – ha quindi una realtà oggettiva, non nel senso che si rivolga ad un oggetto di un'intuizione intelligibile (un siffatto oggetto noi non possiamo affatto pensarlo), ma perché si riferisce al mondo dei sensi, inteso però come oggetto della ragione pura nel suo uso pratico, e come *corpus mysticum* degli esseri razionali in essi contenuti» (*KrV*, III, 525; *CRP*, 788). Particolarmente interessante è qui l'espressione *corpus mysticum*. Essa è equivalente a quella di 'regno dei fini' e di 'mondo morale', poiché indica che «il libero arbitrio – sotto leggi morali – di un essere razionale sta in completa unità sistematica, sia con se stesso, sia con la libertà di ogni altro» (*Ibidem*). Tuttavia, la variante terminologica, unita con l'osservazione che un mondo morale ha realtà oggettiva non perché si riferisca ad una impossibile intuizione di noumeni, ma se, e nella misura in cui, esso si riferisce al mondo dei sensi, sembra avere una qualche rilevanza. Innanzi tutto, questo riferimento al «mondo dei sensi» ci fa comprendere che un mondo morale non ha alcun significato, se non si rivolge all'esistenza concreta degli uomini, se non ha influenza sulla realtà empirica. In secondo luogo, l'espressione stessa *corpus mysticum* suggerisce questo senso di concretezza. L'introduzione di una terminologia tipicamente religiosa, e segnatamente paolina e giovannea, non prelude infatti ad una svolta mistico-religiosa⁹⁹, ma è un accostamento ad un modo di esprimersi di esprimersi vicino all'intuizione. Se l'idea di 'corpo' corrisponde a quella di unione sistematica, e l'aggettivo 'mistico' ci ricorda che tale unione si fonda su un legame sì forte, ed anzi inscindibile, ma non perciò semplicemente visibile (qual è quello della ragione, la forza connettiva della quale può ben essere colta, *be-greifen*, dall'intelletto, ma non vista a livello sensibile), tuttavia, il termine *corpo* è certamente meno astratto di quello di *unione sistematica di diversi membri*, poiché esso si riferisce alla concreta condizione vivente della comunità (il corpo è il vivente per antonomasia), e l'aggettivo che ad esso si accompagna, quello di *mistico*, appare molto più vicino alla dimensione emotiva rispetto all'espressione 'legge razionale', sotto cui appunto deve stare l'unione sistematica del diverso.

Il fatto che il regno dei fini indichi una comunità di persone ideale, ma non la ipostatizzi come semplice oggetto di metafisica contemplazione in una solitaria ed isolata intuizione intellettuale, bensì costituisca il pressante comando di farla vivere 'nel mondo dei sensi', valorizza grandemente il momento attivo, quello propriamente pratico, riguardante la sfera del *πράττειν*. Del resto, il regno dei fini, come comunità di persone, non può che avere una tale connotazione specificamente pratica. Un essere razionale finito, come l'uomo, può esser detto persona, infatti, solo se viene riguardato da un punto di vista pratico. E ciò per il motivo fondamentale che il concetto di persona conduce, dal punto di vista metafisico e speculativo, ad

⁹⁹ Con tale osservazione, non intendo dire che l'espressione *corpus mysticum* non abbia anche evidenti ricadute di carattere religioso, ma soltanto che, con essa, non si accentua ulteriormente la portata religiosa già presente nelle espressioni 'regno dei fini' e 'mondo morale'.

un fallimento, dando luogo al paralogismo della personalità, poiché, come si afferma nella prima edizione della *Critica della ragione pura*, «questo concetto gira sempre attorno a se stesso, e non ci fa progredire rispetto a nessuna questione, che tenda ad una conoscenza sintetica» (*KrV 1781*, IV, 230; *CRP*, 424)¹⁰⁰. Ma è significativo che, ciò che da un punto di vista conoscitivo si rivela un fallimento, diventi pietra angolare nella costruzione dell'edificio pratico. Ciò vuol dire che l'uomo deve realizzare nella prassi quel che nella teoresi gli resta semplicemente inaccessibile. È vero che tutti i concetti pratici sono compatibili con quelli teoretici, altrimenti sarebbero completamente inconcepibili; come Kant scrive sempre a proposito del paralogismo della personalità, «allo stesso modo che possono sussistere il concetto di sostanza ed il concetto di semplice, così può anche rimanere il concetto di personalità (in quanto è semplicemente trascendentale, cioè esprime l'unità del soggetto, che per il resto rimane a noi ignoto [...]), concetto che in questo senso è altresì necessario e sufficiente per l'uso pratico» (*KrV 1781*, IV, 230; *CRP*, 423). E però, i concetti pratici, pur partendo da una base teoretica, superano i risultati della teoria della conoscenza. Il che non significa che la prassi possa essere un surrogato della teoria; ma che la prassi realizza, su base in parte diversa, ciò che alla teoria resta precluso. Così, nel caso in esame, l'uomo, dal punto di vista della teoria della conoscenza, è persona soltanto in senso formale: vale a dire, «l'identità della coscienza di me stesso in tempi diversi», che è la condizione «dei miei pensieri e del loro collegamento» (*KrV 1781*, IV, 228; *CRP*, 420); dal punto di vista pratico, invece, l'uomo è persona in ben altro senso: egli è persona, perché ha una dignità, ed ha dignità perché la sua volontà è la fonte di ogni valore ed è in connessione con la volontà di tutti gli altri uomini. Talché, l'uomo *realizza* nella prassi, nell'azione, nella relazione ad altri il suo esser persona. Che l'uomo debba realizzare nella prassi il suo esser persona, è però concetto che va chiarito. L'esser persona, infatti, è una qualità non potenziale, bensì una qualità intrinseca dell'uomo, e perciò egli non la può perdere. In questo senso, la personalità non deve essere realizzata, ma è data già sempre all'uomo¹⁰¹. Tuttavia, ciò che è dato all'uomo è la libertà di poter agire sempre in conformità alla legge morale, che è ciò per cui l'uomo è persona; ma proprio perché libero, l'uomo non avrà mai la garanzia di agire in virtù della legge, cioè in virtù di quanto proviene dal suo esser persona. Da questo punto di vista, la personalità è perciò sempre da realizzare, perché bisogna sempre agire in maniera tale che la legge morale possa essere realizzata.

Quest'ultima osservazione mi consente ora di mettere in luce che questa comunità di persone che è il regno dei fini non è già da sempre data, bensì è da costruire. Ciò che è già da sempre data è la *possibilità* del regno dei fini, come *norma*. Questa *possibilità* ha tuttavia da divenire *attualità*; e ciò è possibile se se assumiamo il regno dei fini, l'*universitas* morale realizzata, come *compito*. Dire che la realizzazione del

¹⁰⁰ Sui 'paralogismi della ragione pura', si vedano i contributi di K. AMERIKS, *Kant's First Paralogism*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, cit., pagg. 485 – 492, secondo il quale in Kant vi sarebbe una certa 'simpatia' per le concezioni della psicologia razionale, poiché egli resta convinto che si dia un qualche sostrato intelligibile dell'io, ma che, a differenza della psicologia razionale, tale sostrato debba rimanere inaccessibile, e di P. GUYER, *Placing Myself in Time: Kant's Third Paralogism*, ivi, pagg. 524 – 533, secondo il quale, invece, l'unica certezza dell'identità personale può esser data dalla consapevolezza del posizionamento del mio corpo nello spazio e nel tempo, a contatto con altri corpi; egli collega così strettamente dottrina dei paralogismi e confutazione dell'idealismo, mentre ritiene inaccettabile la pretesa della deduzione trascendentale, che sarebbe contraria allo spirito delle predette dottrine dei paralogismi e della confutazione dell'idealismo, di fornire una certezza apriorica dell'identità numerica dell'io.

¹⁰¹ Su questo carattere 'innato' della personalità cfr. D. – J. LÖWISCH, *Zur „angeborenen Persönlichkeit“ und ihrer „Aufklärung“*, in «Kant-Studien», 57, 1966, pagg. 267 – 275.

regno dei fini è un nostro dovere e dire che essa è un compito, significa esprimere lo stesso concetto con parole diverse. Ma quello di edificare un regno dei fini non è semplicemente un compito: è, piuttosto, un *compito infinito*, e lo è in tre diversi sensi, ma connessi sensi.

In primo luogo, bisogna notare che il riconoscimento dell'altra persona non è qualche cosa di statico, che, una volta avvenuto, sia valido per sempre allo stesso modo. In considerazione del fatto che la vita morale (o forse, e meglio, la vita *tout court*) si basa su condizioni dinamiche, il riconoscimento reciproco avviene su basi sempre mutevoli, e dunque in condizioni ognora diverse. Che le condizioni del riconoscimento siano dinamiche, e dunque non stabili, implica perciò che si dovrà discernere di volta in volta, in base alle circostanze date, cosa significhi operare in direzione di tale riconoscimento. Poiché quindi queste circostanze non possono essere ricondotte sempre ad una regola già nota, ne discende la conseguenza che questo riconoscimento non può mai essere fino in fondo compiuto, ma ci impegna sempre alla conquista di esso. La creazione di un regno dei fini comporta dunque un *compito ermeneutico infinito*.

In secondo luogo, la realizzazione di un regno dei fini come comunità di persone si basa sulla legge morale, che noi, a cagione della nostra finitezza, non possiamo esaurire. Ora, poiché la legge morale non può essere mai da noi pienamente soddisfatta, essa ci pone innanzi un compito inesauribile, e dunque anche la realizzazione della comunità di persone non sarà mai fino in fondo compiuta. Credere di poter esaurire il compito di fondare una comunità di persone significherebbe credere di aver la capacità di uscire dalla condizione umana. L'essere all'altezza di un regno morale è perciò un compito anch'esso *infinito*.

In terzo luogo, ogni persona è fine in sé ed ha per questo *valore intrinseco ed assoluto* – in una parola, *dignità*. Ciò equivale a dire che ogni persona ha un *valore infinito*. Che significa che il valore della persona è infinito? Un valore infinito è qualcosa che noi possiamo nominare, ma che non possiamo in alcun modo rappresentare concettualmente, poiché non possiamo dare alcuna caratterizzazione soddisfacente del concetto di infinito. Ma lo scacco che la nostra ragione deve subire prendendo atto dell'irrappresentabilità teoretica di qualcosa come un *valore infinito*, fa sì che quest'ultimo si ponga come rappresentabile solo sotto il profilo dell'azione, e dunque solo come *tensione infinita* verso quel valore che la persona possiede come fine in sé, e come *impegno mai concluso* a renderci degni dell'umanità. Questo impegno si può definire mai concluso perché, se potesse concludersi, la persona non avrebbe valore infinito. Per questo tale impegno si caratterizza per essere una tensione.

Il regno dei fini, essendo un compito ed un dovere sempre da realizzare, essendo inesauribile nella sua ricchezza e nel suo valore, prende corpo in maniera concreta nell'azione, nella salvaguardia della persona, nell'impegno a preservare sempre la dignità umana. Questo impegno deve esprimere la dinamicità della tensione morale di cui si diceva, e dunque non è un mero ideale contemplativo statico, bensì richiede l'agire concretamente sui rapporti umani e sociali affinché questa tensione si realizzi. Questa impegno a favore della dignità dell'uomo è pensato da Kant in due modi diversi. Esso deve fondarsi, da un lato, su una condizione limitativa dei fini singoli e privati, e questo è il fine in sé da intendersi non come fine da attuarsi, «bensì come un fine *a sé stante*, dunque solo negativamente, ossia come un fine contro cui non si deve mai agire» (*GMS*, IV, 437; *FMC*, 109), conformemente alla dottrina dei doveri perfetti. Dall'altro lato, però, dal momento che nel regno dei fini entrano anche i doveri imperfetti, vi saranno anche fini per

i quali non è sufficiente che essi non contrastino con l'umanità nella nostra come in ogni altra persona, giacché occorre che ciascuno, «per quanto sta a lui, [...] tenti di promuovere i fini degli altri», poiché «i fini del soggetto che è fine in sé, se tale rappresentazione deve produrre in me *tutti* i suoi effetti, hanno da essere per quanto possibile anche i *miei*» (GMS, IV, 430; FMC, 95).

Questa osservazione di Kant mi dà adito di riprendere una questione che, sul finire del paragrafo 7 del secondo capitolo, era stata soltanto sfiorata, e che è di un'importanza fondamentale. In quel paragrafo, discutendo del valore, positivo o negativo, da attribuire all'essere razionale come fine in sé, avevo creduto di potere scorgere nell'essere fine in sé della persona un certo valore positivo, riservandomi però di poter argomentare nelle pagine successive questa mia considerazione. Diventa a questo punto della trattazione possibile comprendere ciò che si voleva dire. Il valore positivo dell'essere razionale come fine in sé è il suo valore infinito come persona che si distingue dalla cosa, per cui non c'è nessun prezzo adeguato. Quella di 'valore infinito', da ascrivere alla persona, diventa qui una caratterizzazione positiva, perché essa ci apre tutta una serie di doveri, e, contemporaneamente, di diritti, essendo l'uomo *soggetto* ed *oggetto* di doveri. Senza un valore positivo, è impossibile immaginare obbligazioni, ed è impossibile immaginare anche i doveri negativi, quelli che ci comandano di non agire mai contro il fine in sé. Infatti, se non ci fosse alcun valore positivo, ovvero la dignità della persona ed il suo valore infinito, perché contro il fine in sé non si dovrebbe poter mai agire? Per qual motivo si dovrebbe avere della persona una concezione non strumentale? Evidentemente, perché la sua natura è tale da esigere il nostro rispetto incondizionato, ed esige rispetto incondizionato perché *ha, oggettivamente, valore incondizionato*. Questo valore non può essere assolutamente inteso come qualcosa di esclusivamente negativo. Perché qualsiasi cosa ponga obblighi e doveri, quand'anche soltanto negativi (ma noi sappiamo, inoltre, che non esistono soltanto doveri negativi), si basa su un valore che è positivo, poiché *positivamente* pone doveri e obbligazioni, come quello di non mentire, non uccidere, non danneggiare gli altri, e via discorrendo. Il regno dei fini ha perciò innegabilmente anch'esso, proprio come il concetto di persona, un carattere positivo; esso non è soltanto una comunità in cui si è tutti uguali davanti alla legge (morale), ma, più profondamente, esso rappresenta la destinazione ultima degli esseri razionali di vivere in comunità ed in reciprocità. Il regno dei fini ha dunque un carattere positivo, perché esso è, come visto, essenzialmente una comunità di persone, che, nel vivere insieme, reciprocamente e attivamente si pongono obblighi e doveri¹⁰².

Se, perciò, nella comunità di persone che è il regno dei fini si concretizza un duplice tipo di impegno, uno negativo ed uno positivo; se questo impegno è per di più infinito tanto quanto al *valore* quanto alla sua *durata*, allora bisognerà dire che questa comunità è tanto *presente* quanto *futura*. Presente: come presente deve essere l'impegno per realizzarla, come presente è il fatto che si dia una comunità, come quella umana, sottoposta alla legge morale. Futura: in quanto comunità mai compiuta, in quanto comunità che, nella sua perfezione ideale, è irrealizzabile nel senso pieno e rigoroso del termine. Nel suo essere presente, il regno dei fini è futuro: più ci si impegna nella sua realizzazione nel presente, più lo si scopre

¹⁰² Sul regno dei fini come comunità di persone, oltre ai lavori di A. RIGOBELLO, che è stato tra i primi a proporre un tale tipo di interpretazione, e A. PIRNI, entrambi già ricordati, si possono vedere pure i seguenti saggi: G. DOTTO, *Amicizia morale e regno dei fini*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche...*, cit., pagg. 157 – 167; M. MARTINI, *Reich der Zwecke, universitas, comunità umana*, pagg. 169 – 190; P. QUATTROCCHI, *L'ideale della comunità umana come determinazione costitutiva del regno dei fini*, ivi, pagg. 193 – 213.

inesauribile. Nel suo essere futuro, il regno dei fini è presente: più lo si scorge lontano nella sua perfezione ideale, più se ne avverte l'esigenza di realizzarlo. Il regno dei fini ci invita ad un *presente infuturante* e ad un *futuro da rendere presente*. Il regno dei fini apre in questo modo alla dimensione storica, ad un compito che può essere realizzato soltanto storicamente. Il regno dei fini «certo è solo un ideale» (GMS, IV, 433; FMC, 101), altrimenti esso non sarebbe di valore infinito; ma un ideale che, in quanto misura assoluta dell'azione ed impegno per la realizzazione di una comunità di persone, è già presente, è già tempo storico¹⁰³.

5. Ulteriorità e regno dei fini: «membri legislatori», «capo» e questione della possibile unità di regno morale e regno naturale

La dottrina del regno dei fini non si esaurisce nel 'progetto' di un tutto teleologico la cui legge fondamentale sia la legge morale. La dottrina del regno dei fini, infatti, ha, come abbiamo visto, un importante carattere sistematico, non solo nel senso che esso si pone come una comunità di diversi esseri razionali che sono tra loro in collegamento sistematico sulla base della legge morale, ma anche nel senso che essa, fondandosi su due concetti di carattere sistematico quali quelli di 'regno' e 'fine', si pone al centro di tutte le istanze della ragione, e non solo della ragione pratica, ma anche della ragione complessivamente considerata. Per questo motivo, non può sorprendere che, all'interno del regno dei fini, prendano corpo e vengano sviluppate alcune questioni di carattere 'metafisico'. Con 'questioni di carattere metafisico' intendo questioni che riguardino l'origine della legge morale, il rapporto di quest'ultima con la ragione umana e con il concetto d'autonomia, la relazione tra teleologia naturale e teleologia morale, tra morale e religione. Questioni, in altre parole, che prendano in carico un pensiero dell'originario.

Come dicevo, la problematica del regno dei fini contiene, in sé, la questione del rapporto tra morale e religione. Questo perché, secondo Kant, fanno parte del regno dei fini tutti gli esseri che siano capaci di seguire la legge morale, dunque tutti gli esseri dotati di volontà e di ragione. Perciò, non solo esseri razionali finiti possono far parte del regno dei fini, ma anche esseri razionali non finiti. Ma eventuali esseri razionali non finiti non entrano a far parte del regno dei fini allo stesso titolo degli esseri razionali finiti. «Un essere razionale – scrive Kant – appartiene come *membro* [*Glied*] ad un regno dei fini se in esso è universalmente legislatore e però anche sottoposto a queste stesse leggi. Egli vi appartiene come *capo* [*Oberhaupt*] se, in quanto legislatore, non è sottoposto alla volontà di alcun altro» (GMS, IV, 433; FMC, 101). In un passo della seconda *Critica*, Kant, in maniera più forte, chiama gli uomini, in quanto essi fanno parte del regno dei fini, non semplicemente *membri*, ma addirittura *sudditi*. «Noi siamo bensì membri legislativi di un regno dei costumi – scrive il filosofo – , possibile mediante la libertà, rappresentato a noi mediante la ragion pratica come oggetto di rispetto; ma nello stesso tempo ne siamo i sudditi, non il sovrano, e il disconoscere il nostro grado inferiore come creature, e il rifiuto presuntuoso

¹⁰³ Dei possibili rapporti tra regno dei fini e storia si occupa il saggio di C. VINTI, *Mondo dei fini e storia*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche...*, cit., pagg. 215 – 250.

dell'autorità della legge santa, è già una infedeltà alla legge secondo lo spirito, quand'anche se ne osservi la lettera» (*KpV*, V, 82 - 83; *CRPr*, 181).

Queste proposizioni kantiane sono, all'apparenza, strane. Infatti, com'è possibile che, se ogni membro del regno dei fini può esser tale solo a patto che egli sia, contemporaneamente, legislatore, ogni membro del regno dei fini non sia capo di questa comunità, come colui che a pieno titolo è parte del 'corpo sovrano', e sia invece degradato al rango di semplice suddito? L'esser legislatore vuol dire, alla lettera: esser portatore della legge (*legis-lator*). Ora, chi ha l'autorità di esser portatore della legge, e dunque di stabilirla, non è, perciò stesso, capo della comunità, in quanto parte del corpo sovrano? E cosa significa che, al di sopra dei membri legislatori, vi sia un loro *capo*, che ha dunque tutta l'apparenza di essere ancora *qualcosa di più* (anche se questo *di più* sembra difficile pensare) di un legislatore?

Questa stranezza della esposizione kantiana, in realtà, può essere ben spiegata nel modo che segue¹⁰⁴. La legge morale viene pensata da Kant in questo caso in analogia con la legge giuridica, che è il modello al quale immediatamente ed istintivamente pensiamo, quando sentiamo termini come *membro*, *legislatore*, *capo*. Ma è proprio questo linguaggio giuridico, applicato alla comunità morale, che ci fa sembrare curioso ciò che Kant dice a proposito dei legislatori del regno dei fini che non sono, al tempo stesso, capi di esso. Le formulazioni kantiane, infatti, ricondotte ad un modello morale, perdono la loro apparente stranezza. Non dobbiamo cioè dimenticare che qui è in gioco una comunità morale, e non una comunità politica, basata su leggi giuridiche. Questa comunità morale deve essere, certamente, un modello ed un ideale per ogni comunità politica, ma non può essere *direttamente* una comunità politica, il che fa sì che essa si basi su principî suoi propri, che non sono quelli della politica, e che bisogna ora richiamare per comprendere il senso delle affermazioni kantiane.

La legge che vige in un regno dei fini è la legge morale. Partecipare alla legislazione morale universale vuol dire partecipare, *eo ipso*, al regno dei fini, poiché «nulla ha un valore, se non ciò a cui la legge lo assegna» (*GMS*, IV, 436; *FMC*, 105). Di che tipo di legge si tratta? Come ci obbliga? Qual è la fonte della legislazione nell'etica? La risposta a queste domande permetterà anche di comprendere in che senso l'essere razionale finito possa essere legislatore in un regno dei fini senza esserne il capo.

La legge morale universale è una legge che pone obbligazioni, ma non costringe materialmente; è una legge che ogni uomo trova immediatamente in sé, sebbene la sua conoscenza possa essere confusa (e quindi il suo riconoscimento, da parte del soggetto, ostacolato) dalla presenza di numerosi altri stimoli, di carattere patologico o comunque empirico, nella volontà umana. In che senso l'uomo trova in sé questa legge, che deve determinare la sua volontà? In questa semplice proposizione, del trovare in sé qualcosa come una legge morale, sono contenuti due diversi, ma entrambi fondamentali, aspetti. Il primo, e più evidente (e proprio per questo maggiormente riconosciuto), è che questa legge è propria dell'uomo, gli appartiene come cosa che deriva da lui, che lui stesso può porre e amministrare. La legge morale, se è lecito condurre un paragone tra linguaggio morale e linguaggio politico, pone una sorta di 'democrazia

¹⁰⁴ Per uno sviluppo sistematico delle argomentazioni che proporrò nelle pagine seguenti, e che in qualche modo sono, in questo paragrafo, soltanto anticipate, rimando al paragrafo *La legge morale come chiave di interpretazione della libertà umana e della praticità della ragione*, pagg. 246 e sgg.

diretta¹⁰⁵, in cui ogni membro della «repubblica morale» è direttamente anche suo legislatore. Ogni uomo si sa immediatamente «chiamato» a partecipare a questa «repubblica» dall'ingiunzione della legge; e sa, parimenti, che questa ingiunzione non può essere mediata da altri, o da una qualche istituzione. La legge chiama in causa come legislatori solo in prima persona, e dunque ognuno è un «legislatore» del «regno dei fini». In questo senso, la volontà umana è autonoma, segue una legge sua propria, e non una legge che provenga dall'esterno, per esempio dalla natura o da Dio¹⁰⁶.

L'altro aspetto, però, meno esplicitato da Kant, e sul quale Kant ha effettivamente insistito meno, è che la legge, essendo in qualche misura *trovata* dalla ragione e dalla volontà umana, non trova la sua origine prima e la sua fonte esclusivamente in tale volontà, pur essendo, questa, una volontà legislatrice. «Il legislatore – afferma Kant nella *Moral Mrongovius* – non è, insieme, l'autore della legge; [egli lo è] soltanto se le leggi sono contingenti. Se invece le leggi sono praticamente necessarie, ed egli le dichiara leggi conformi alla sua volontà, costui è il legislatore» (*Mrongovius*, XXVII, 1433).

Con termine platonico, si potrebbe perciò dire che la volontà umana *partecipa* della legge, e che in questo senso la legge è *sua*, in quanto essa non le è estranea, bensì intrinsecamente connessa al concetto di una volontà libera, capace di autodeterminarsi; al tempo stesso, bisogna aggiungere che la legge non è *esclusivamente* legata alla volontà umana, ed in questo senso la legge *non è sua*. La legge è della volontà umana, da un lato, perché la volontà si identifica immediatamente nella legge, la trova ad essa conforme, per dirla con la *Moral Mrongovius*; ma, d'altra parte, la legge *non è* della volontà umana nel senso del possesso, perché la legge la trascende di gran lunga. Infatti, sappiamo dal § 2 del secondo capitolo, che la legge morale non si rivolge esclusivamente a uomini, ma ad esseri razionali in generale, e che ad esseri razionali, come gli uomini, la cui volontà è sottoposta non solo alla legge, ma anche all'influsso della sensibilità, essa si presenta nella forma del dovere. Kant è molto esplicito su questo punto, affermando,

¹⁰⁵ R. M. HARE, nel suo libro *Scegliere un'etica*, trad. it di L. Ceri, introduzione di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2006, pag. 55 (ed. originale *Sorting Out Ethics*, Oxford University Press, Oxford – New York 1997), ha ragione a scrivere: «In realtà, il regno dei fini non è un regno, ma una democrazia nella quale vige l'uguaglianza di fronte alla legge». Ma questa osservazione è, in certo modo, ridondante, dal momento che, come abbiamo visto, quando Kant parla di regno, non pensa affatto ad una forma politica, bensì alla forma sistematica del procedere della ragione.

¹⁰⁶ Nel rendere ciascun membro del regno dei fini anche legislatore di esso, Kant subisce, di nuovo, l'influenza di Rousseau, che aveva fatto del popolo, espressione diretta della *volonté générale*, il detentore del potere legislativo. Rousseau aberrava ogni forma di governo rappresentativo, e, da estimatore delle istituzioni della Roma repubblicana, auspicava un modello di Stato dove i cittadini-legislatori partecipassero attivamente alla promulgazione delle leggi: «In uno stato ben governato ciascuno corre alle assemblee [...] La sovranità non può essere rappresentata, per la stessa ragione per cui non può essere alienata; essa consiste essenzialmente nella volontà generale: o è quella stessa, o è un'altra; non c'è via di mezzo [...] L'idea dei rappresentanti è moderna; essa ci deriva dal governo feudale, da questo iniquo e assurdo governo, nel quale la specie umana è degradata e il nome di uomo è disonorato» (*op. cit.*, pagg. 126 - 127). Per Rousseau esistono, certo, quelli che amministrano in nome del corpo sovrano; è infatti solo il potere legislativo a non poter essere rappresentato; ma, agli occhi di Rousseau, il potere esecutivo può essere rappresentativo solo nella misura in cui esso non produce leggi, ma è solo «la forza applicata alla legge» (ivi, pag. 128). Ma proprio qui, dove più forte si mostra l'influenza di Rousseau su Kant, pure se ne intravede chiaramente la distanza. Dall'esercizio diretto della facoltà legislativa in morale, infatti, Kant non giunge in alcun modo a disconoscere la funzione del governo rappresentativo. Per Kant, anzi, l'idea stessa di un regime politico fondato su una forma di democrazia diretta era una patente assurdità: «Ogni forma di governo che non sia *rappresentativa* è infatti una *non-forma*, perché il legislatore può essere in una sola e medesima persona anche l'esecutore della sua volontà (come se l'universale della premessa maggiore in un sillogismo fosse insieme la sussunzione del particolare sotto di esso nella premessa minore)» (*ZeF*, VIII, 352; *SPD*, 172). Ma che, invece, in una comunità di carattere morale, quale il regno dei fini, i «cittadini» debbano essere direttamente e immediatamente «legislatori», dipende da ciò, che nella morale non può esservi alcuna forma di delega o di rappresentanza, perché alle leggi morali ci si sottopone o ci si sottrae, del tutto liberamente, unicamente in prima persona.

per esempio: «Non si può mettere in dubbio che la sua [della moralità] legge abbia un significato tanto ampio da dover valere non solo per gli uomini, ma per ogni *essere razionale in generale* [...] in *modo assolutamente necessario* [...] Con quale diritto, infatti, potremmo attribuire illimitato rispetto, come universale prescrizione per ogni natura razionale, a ciò che forse è valido solo sotto le condizioni contingenti proprie dell'umanità?» (*GMS*, IV, 408; *FMC*, 47). Il pensiero di Kant è abbastanza chiaro: non è l'umanità a disporre della legge; è piuttosto la legge, che determina quello che deve essere il modo di agire degli uomini. Se fosse l'umanità a disporre della legge, allora quest'ultima, probabilmente, non potrebbe avere sull'umanità stessa quella autorità che Kant invece le conferisce. Infatti, poiché la legge «dispone», essa non può poi «essere disposta» da chi le deve essere sottoposto, poiché, se la legge dipendesse dall'umanità, non solo, come dice Kant, non potrebbe essere assolutamente necessaria, ma neanche potrebbe giudicare l'umanità stessa, poiché, in quel caso, non vi sarebbe quella subordinazione che è richiesta tra colui che giudica e colui che è giudicato. E tuttavia, non si deve qui cadere in un errore opposto, ma del tutto simmetrico rispetto a quello che si vuole estirpare: e cioè che la legge giudichi l'umanità come qualcosa di esterno o di estrinseco rispetto ad essa, come qualcosa di «terzo». Vi sono numerosissimi riscontri testuali (citati in relazione al problema della terza formula dell'imperativo categorico), in base ai quali la volontà è sottoposta *alla universale e tuttavia propria legislazione*¹⁰⁷. Perciò, qui si deve ripetere ciò che si è detto in precedenza: e cioè che la legge universale è contemporaneamente, ma sotto due diversi rispetti, propria e non propria rispetto alla volontà umana. La chiave sta nel concetto di *partecipazione alla legge* (espressione che, è bene precisarlo subito, non si trova in Kant, ma che può ben essere usata, perché, come abbiamo visto, all'uomo è data una legge che non è solo sua). Si intuisce subito, dalle gravissime incongruenze a cui esso andò incontro fin dall'inizio nella speculazione platonica (la più nota delle quali è il problema detto del «terzo uomo»), come un tale concetto possa essere altamente problematico. E tuttavia, di questa problematicità si dovrà dire che essa, almeno in parte, non è assimilabile a quella cui va incontro la dottrina platonica. Lì, infatti, il concetto di partecipazione comportava anche una disuguaglianza tra la forma e ciò che della forma partecipa – per superare la quale, già secondo l'autocritica platonica del *Parmenide*¹⁰⁸, poi ripetuta anche da Aristotele¹⁰⁹, vi sarebbe stato bisogno di un terzo elemento, che avesse la capacità di collegare i due diseguali, e così via in modo ricorsivo. In Kant, invece, questa partecipazione è, per così dire, una partecipazione non «mediata», ma «diretta», poiché i due elementi, volontà pura e legge morale, qui non sono, come nella

¹⁰⁷ In realtà, il testo di Kant citato in precedenza non parla di *universale, e tuttavia propria legislazione*, bensì, al contrario, di *propria, e tuttavia universale legislazione*. Il capovolgimento nell'ordine della frase che ho qui compiuto è dovuto al capovolgimento di prospettiva dal quale si osserva la legge, che in questo caso non è quella della volontà, ma quella, più ampia, che trascende la volontà umana, e per la quale la legge vale per tutti gli esseri razionali in generale.

¹⁰⁸ Scrive per esempio Platone, mettendo la sua autocritica in bocca ad un anziano Parmenide che si confronta con un giovane Socrate, a proposito della partecipazione delle cose grandi al Grande in sé: «Oltre la Grandezza in sé e le cose che ne partecipano, ci sarà ancora una Forma, diversa, in virtù della quale la Grandezza in sé e le cose che ne partecipano saranno grandi. Di conseguenza, ciascuna delle tue Forme non sarà ormai più una, ma si moltiplicherà senza limite» (*Parmenide*, 132 b; ed. a cura di L. Brisson, adattamento italiano di A. Riccardo, Loffredo, Napoli 1998, pag. 92).

¹⁰⁹ «[Alcune] di queste argomentazioni [platoniche] [...] portano all'affermazione del “terzo uomo” [...] [Inoltre,] quando si tratta di spiegare il modo in cui queste ultime [le forme] sono cause di quelle [le sostanze] parliamo a vuoto. Infatti l'espressione “partecipare” [...] non significa nulla» (*Metafisica*, 990 b e 992 a; trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano, pagg. 53 e 61).

dottrina platonica, qualitativamente diversi. Infatti tra volontà pura, o, che è lo stesso, ragione pura pratica e legge morale v'è un isomorfismo completo (anche se la ragione pura pratica degli uomini non è in grado di spiegare l'*origine* della legge morale); la differenza sta qui nel fatto che, mentre la legge morale è *completamente pura*, la volontà umana *non è completamente pura*: perciò il concetto di legge è più vasto di quello di una volontà umana, ma si identifica con quello di una volontà pura. Una volontà completamente pura sarebbe una volontà appartenente ad esseri non esposti alla possibilità del male; per esempio, quella di Dio o, più ampiamente, di tutti i possibili esseri le cui volizioni non siano condizionate patologicamente.

Quel che si può dire, allora, è che legge e volontà umana hanno una diversa estensione: da un lato, il concetto di legge è più vasto di quello di volontà umana, perché la legge non si applica solo ad essa; dall'altro, è il concetto di volontà umana ad essere più vasto di quello di legge, perché la volontà umana contiene tanto il momento della purezza (al quale si «limita» la legge) quanto quello della patologicità. Perciò, in questo caso tra volontà e legge vi sarebbe sì asimmetria, ma non disuguaglianza; e per questo, non v'è bisogno di alcun terzo che «medi» tra volontà umana e legge. Ma da questo segue proprio quell'importante circostanza, che inizialmente ci era parsa una stranezza, e che ora invece è pienamente spiegabile, e cioè che si è *membri* del regno dei fini solo se ne è *legislatori*, senza esserne però *capi*. In quanto esseri razionali siamo legislatori, perché la legge morale è «nostra»; pur essendo legislatori, però, non siamo capi, perché la legge morale non ha origine in noi, ma trascende la nostra volontà, e ciò fa sì che una legge «nostra» non sia tuttavia «a nostra disposizione», bensì «disponga di noi» in senso morale. È, questo, il paradosso, il fecondo paradosso della filosofia trascendentale kantiana, che, come autentica filosofia non del *finito*, ma del *limite*, riesce ad avvicinarsi, con la ragione, a ciò che va oltre la ragione, e che quindi non può più essere spiegato dalla ragione, ma può da essa essere, in qualche modo, «avvertito». Ciò esclude, dal filosofare kantiano, due conseguenze, e cioè tanto quella di una autofondatività idealistico-dogmatica della ragione, quanto quella del cedere alla dottrina di una sorgente irrazionalistica del reale, tentazione nella quale si potrebbe essere sul punto di cadere, nel momento in cui si scopre che la ragione non è in grado di spiegare il reale stesso nei suoi fondamenti ultimi. Per Kant, il fondamento ultimo del reale *eccede* sì la *nostra* ragione, ma questo non vuol dire né che il fondamento ultimo del reale non sia razionale, né che, per spiegarlo, si possa ricorrere ad una qualche misteriosa e mistica facoltà dell'animo. Infatti, quel fondamento ulteriore del reale, che Kant, come è noto, chiama noumeno, non lo si può riconoscere che come risultato dell'indagine razionale sui fondamenti della conoscenza, poiché è proprio quest'indagine, e dunque la ragione stessa, a testimoniarcene di un'ulteriorità, a testimoniarcene cioè di qualcosa che eccede l'indagine razionale stessa e che non può essere ridotta ad essa¹¹⁰.

¹¹⁰ Interessanti riflessioni sull' 'altrove' da cui la legge proviene in J. L. NANCY, *L'imperativo categorico*, trad. it. di F. F. Palese, Besa, Nardò (LE), 2006. Nancy scrive che «l'imperativo non *rileva* dialetticamente la partizione critica della spontaneità e della ricettività [...] Esso è altrove, o, piuttosto, è *dato* altrove. In questo *altrove* [...] esso *ripete* comunque questa partizione: l'imperativo, poiché è imperativo, impone la separazione di una passività (alla quale esso ingiunge) e di un'attività (che esso ingiunge)» (pag. 31). Da questa riflessione, Nancy giunge a sostenere che quella morale non è una legislazione che il soggetto impone a se stesso: «Essa [la legge] è il *fatto* della ragione, il fatto che ci sia una attualità o una fattività dell'ingiunzione *nella* ragione *alla* ragione, altro dalla ragione nella ragione stessa. Questo "*ne...a...*" dà la struttura incommensurabile della legge: non si tratta del dare-a-se-stesso-la-propria-legge del soggetto, ma del fatto che nella ragione una ingiunzione è rivolta alla ragione, dunque dal di fuori,

Dopo questo indispensabile *excursus*, ritorniamo ora però al nostro punto di partenza, ossia alla dottrina del regno dei fini e alla sua distinzione tra «membri legislatori» e «capo» di tale regno. È ovvio che i membri del regno dei fini, in quanto «semplici» legislatori, non possono essere capi del regno dei fini, perché tali membri sono sì legislatori, ma, in quanto finiti, anche esposti (non: sottoposti!) al male, e possono, invertendo l'«ordine» delle massime, assumere (liberamente) nel loro agire moventi che non sono morali. Chi è allora il capo del regno dei fini? Kant dice che il capo del regno dei fini è colui che, essendo legislatore, non è sottoposto alla volontà di alcun altro. Queste parole sono abbastanza oscure. Si è notato, infatti, che anche i semplici membri legislatori non sono sottoposti alla volontà di alcun altro, giacché essi sono sottoposti ad una volontà che, sebbene sia universale, è tuttavia propria. Da ciò possiamo concludere che l'espressione usata da Kant, in questo caso, è sicuramente infelice, o forse troppo ellittica per essere veramente chiarificatrice. Si può, però, provare a svolgere questa proposizione kantiana in maniera più dettagliata. L'espressione per la quale la volontà del capo del regno dei fini non è sottoposta a quella di alcun altro, sembra alludere al fatto che tale volontà non si trovi al medesimo livello di quella di esseri razionali finiti, ma ad un livello sovraordinato rispetto a quest'ultima. Questo esser sovraordinato di tale volontà spiegherebbe il non «esser sottoposta alla volontà di alcun altro». Questo però – si badi bene – non è da intendere nel senso che una tale volontà possa agire in maniera arbitraria, ma significa soltanto che questa volontà agisce sempre secondo la legge morale, e tuttavia non lo fa *per dovere*, bensì *spontaneamente*. Ed è proprio questo il punto decisivo. Una tale volontà, agendo sempre moralmente, e tuttavia non per dovere, non assume obbligazioni, indispensabili invece per gli uomini. Perciò, io credo che l'espressione kantiana per la quale il capo del regno dei fini non è sottoposto ad alcuna volontà altrui, sia equivalente all'espressione per la quale un tale capo non può essere obbligato. Questo essere è dunque un essere non finito, perché la sua volontà è soltanto pura; inoltre, egli è unico, perché, stando a quanto Kant scrive, non può esservi che un solo capo del regno dei fini, dal momento che egli parla del capo del regno dei fini solo al singolare. Questo capo, sembrerebbe di potere affermare alla luce di queste delucidazioni, non può che essere Dio. Egli solo, infatti, ha una volontà santa, cioè una volontà spontaneamente morale. Egli solo, in quanto essere supremo, può essere capo di esseri che, a loro volta, hanno la capacità di essere legislatori. Il pensiero del regno dei fini, dunque, conduce ad un pensiero religioso. Pensiero religioso che però non sta a fondamento della morale, ma che è richiesto come suo necessario completamento. La morale, infatti, pur essendo autonoma, non lo è nel senso che sia chiusa in se stessa, e non comunichi con altri ambiti del sapere e della prassi umana. In questo caso, la morale non può fare a meno di porsi in dialogo con la religione, perché non può fare a meno di una interrogazione radicale sui suoi fondamenti ultimi¹¹¹.

Se, dunque, ci si chiede in che misura si può dire che Dio, come capo del regno dei fini, sia la fonte ultima dalla quale proviene la legge morale, e se non vadano perduti, in virtù di questa ammissione, gli

da questo doppiamente altro che l'*indirizzo* e l'*ingiunzione* esigono» (pag. 35). Tali considerazioni, che in parte incontrano le mie precedenti, sono certamente ermeneuticamente, oltre che teoreticamente, feconde; ma è evidente che in alcuni punti esse costituiscono una forzatura interpretativa del testo kantiano, in particolare sul problema dell'essere legislatore da parte del soggetto. L'interpretazione di Nancy, infatti, spiega benissimo che la legge non si riduce al soggetto, ma non spiega l'insistenza kantiana sull'essere *comunque* legislatore da parte del soggetto.

¹¹¹ Dell'incontro tra religione e morale all'interno della dottrina del regno dei fini parla il lavoro ben condotto di A. PIRNI, *Il "regno dei fini" in Kant*, cit., soprattutto alle pagg. 81 – 98; sulle stesse tematiche si veda anche ID., *Morale e comunità a partire dal regno dei fini*, in «Studi kantiani», 14, 2001, pagg. 105 – 135.

sforzi compiuti da Kant per assicurare una morale autonoma, credo si possa rispondere nella maniera che segue. Che Dio sia la fonte ultima della legge morale, non lo si può affermare in maniera asseverativa, perché, riguardo all'origine della legge, essa è da cercare in quel mondo noumenico, di cui nulla ci è noto, se non appunto che da esso proviene la legge morale. Quello che è certo è che la legge morale, nella misura in cui, chiamando in causa la nostra finitudine, pure la *eccede*, dimostra uno scarto incolmabile rispetto ad ogni forma di razionalità finita. Dunque la legge morale mette in questione una dimensione *ulteriore*, di cui, certo, nulla possiamo dire. La semplice evocazione di qualcosa di ulteriore e di eccedente rispetto al nostro limite (come anche il richiamo alla circostanza che la validità della legge morale non si estende solo per gli uomini, ma anche ad esseri razionali in generale), fa sì che noi possiamo comprendere di essere *legislatori*, ma non *autori* della legge, e dunque che neppure possiamo considerarci capi del regno dei fini, ma soltanto membri, e che, se un capo del regno dei fini deve esserci, questo capo deve avere caratteristiche tali che la sua volontà sia santa, ovvero si identifichi con la legge. Questa santità della volontà, unita ad una totale mancanza di bisogni e alla non necessità della obbligazione, ci conduce a pensare che l'unico capo possibile del regno dei fini sia un Essere santo, onnipotente, onnisciente, onnipresente come Dio. Questo però non è un pensiero che riguardi la parte fondativa della dottrina del regno dei fini, giacché nulla possiamo sapere di un tale capo, né v'è bisogno di lui, affinché la realizzazione di un regno dei fini diventi un nostro dovere. Piuttosto, un tale pensiero è un completamento della dottrina morale inevitabilmente richiesto dalla ragione, nella misura in cui si vogliano pensare con la necessaria completezza tutte le premesse concettuali che stanno alla base dell'elaborazione di una morale pura, nonché tutte le possibili conseguenze che da essa potrebbero discendere. Perciò, come è ben messo in luce in alcuni studi, nella dottrina del regno dei fini si incrociano istanze analitiche ed istanze dialettiche, nonché momento costitutivo ed ideale regolativo¹¹².

Bisogna perciò ammettere che, anche se non c'è bisogno di postulare l'esistenza di un Essere la cui volontà sia santa, affinché la realizzazione di un regno dei fini diventi un nostro compito, al pensiero di quest'Essere è indispensabile ricorrere, nel momento in cui pensiamo la possibile completa realizzazione di un regno dei fini. Infatti, data la finitezza che ci caratterizza, non si può realmente pensare che un tale

¹¹² Del regno dei fini come di una dottrina dove si incrociano «struttura costitutiva» e «ideale regolativo» parla A. RIGOBELLO in due diversi saggi, che sono, nell'ordine di uscita, *Persona e comunità di persone in Kant*, in S. MARCUCCI (cur.) *A partire da Kant*, cit., pagg. 25 – 45, e *Il «regno dei fini» kantiano e la struttura trascendentale*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Il regno dei fini in Kant*, cit., pagg. 11 – 28. Quando parla di intreccio di struttura trascendentale e ideale regolativo, l'A. di questi saggi si riferisce però ad un discorso in parte diverso rispetto a quello fin qui condotto, perché egli riconosce che, da un punto di vista epistemologico, essendo il regno dei fini – come vedremo – al tempo stesso il regno dei fini un'idea costitutiva della morale e un ideale (in senso tecnicamente kantiano), «l'ideale regolativo [...] non è scisso dalla struttura analitica costituente» (pag. 19 del secondo saggio citato). Che è osservazione importante, e, credo, da sottoscrivere. Dissento invece da Rigobello nella sua interpretazione del trascendentale, inteso come unione sistematica, riferito al regno dei fini, che egli tende in qualche modo a sminuire. Egli scrive infatti che «l'unione sistematica del «Reich der Zwecke» è certamente attività costitutiva del «Reich» stesso, ma la più intima natura di questo «Reich» non si costituisce attraverso l'unione sistematica che pure lo costituisce come organica connessione di rapporti [...] L'unione sistematica cui dà vita il «Reich der Zwecke» [...] non sintetizza i dati amorfi da rendere intelligibili, ma persone autonomamente già costruite. Vi è quindi un'alterità tra le strutture (unione sistematica) e i termini cui si riferiscono (le persone). Tale unificazione [...] è un problema tecnico [...] non investe invece la natura più propria del regno dei fini» (pagg. 17 – 18 del medesimo saggio). Dove è evidente la diversità di questa osservazione rispetto a quelle compiute da me in precedenza, nelle quali tendevo ad indicare il concetto di unione sistematica come possibilità del «noi». In questo senso, tale struttura sistematica sarebbe già in qualche modo legata, come sua componente necessaria al progetto di un mondo morale, alla «materia» che essa deve informare, e dunque da essa inseparabile.

regno possa essere realizzato senza residui con le sole forze degli uomini. Secondo Kant, un «regno dei fini [...] verrebbe realmente attuato, *se queste massime* [di una volontà moralmente autonoma] *venissero universalmente osservate*» (GMS, IV, 438; FMC, 111). Ora, noi sappiamo che proprio questo è impossibile, perché la volontà dell'uomo è impossibilitata a seguire in maniera rigorosa e senza eccezioni la legge. Lo stato morale dell'uomo «è la virtù, cioè l'intenzione morale in lotta, e non la santità nel creduto possesso di una purezza perfetta delle intenzioni della volontà» (KpV, V, 84; CRPr, 185). Pensare diversamente significherebbe varcare i limiti della nostra finitezza, e cadere in quella *Schwärmerei* che il filosofo tedesco ha sempre combattuto nella sua filosofia. Kant, infatti, sebbene sia persuaso che gli uomini siano capaci di agire liberamente, secondo quanto prescrive il dovere, è tuttavia ben lungi dall'essere caratterizzato da un ottimismo ingenuo, così come è altrettanto lontano dall'essere un semplice utopista. Egli, cioè, non crede alla realizzazione di «mondi perfetti», ma neanche crede che si possa rinunciare all'ideale regolativo di un mondo morale, la cui realizzazione è un nostro preciso dovere. La realizzazione di un tale mondo deve essere ciò che 'tende' il nostro presente al futuro, nella coscienza che una tale tensione ha un carattere asintotico, che può prevedere parziali, e più o meno consistenti, realizzazioni, ma non la realizzazione di un compiuto mondo morale. Se una tale realizzazione si pone come meta asintotica, e pertanto ideale, noi la possiamo immaginare come possibile solo a partire da una volontà compiutamente buona e compiutamente morale; una volontà che non deve assorbire in sé le imperfette volontà degli uomini, privandole in tal modo della loro libertà, quanto, al contrario, costituire per queste ultime uno stimolo alla realizzazione di un mondo edificato sulla base di leggi morali, vale a dire uno stimolo continuo all'esercizio della libertà, nonché la garanzia che l'agire morale non sia insensato o ineffettuale. Si vede come anche in questo pensiero sia ben presente una portata teleologica, in quanto qui viene chiamato in causa Dio come colui nel quale tutti i fini possono convergere in un punto solo, e trovare la loro realizzazione. Dio è cioè quel capo, che riunisce sotto di sé l'idea del regno dei fini tanto sotto un punto di vista naturale, quanto sotto un punto di vista morale (cfr. GMS, IV, 439; FMC, 113). L'incontro tra regno della natura e regno della morale, l'abbiamo visto, aveva già caratterizzato la prima formula dell'imperativo categorico. In quel caso, però, si trattava non della natura intesa non come natura, quale concretamente la conosciamo, bensì della natura *der Form nach*; si trattava, perciò, di pensare la legge morale come qualcosa di adatto a costruire un «mondo», in analogia con la legge naturale. In qualche modo, questo senso formale dell'analogia tra natura e morale viene evocato anche a proposito del regno dei fini, quando si dice che, poiché un regno dei fini deve essere costituito sulla base di una possibile (auto)legislazione da parte dell'essere razionale, esso è «possibile solo secondo l'analogia con un regno della natura, quello però solo secondo massime, ossia regole imposte a se stessi, questo soltanto secondo leggi di cause efficienti necessitate esternamente» (GMS, IV, 438; FMC, 111). In queste parole, sembra ricorrere quell'accentuazione dell'identico momento formale che caratterizza tanto il regno dei costumi quanto quello della natura, con la differenza che l'uno è edificato sulla base di leggi esterne, che apparentemente non recano traccia di una finalità, e l'altro invece è un mondo finalistico, perché costruito sulla base di massime. Tuttavia, già in questo stesso torno di pensieri Kant sembra trascendere la considerazione puramente formalistica: infatti, subito dopo aver dichiarato che la natura si basa su leggi non della libertà, ma su leggi della necessità e del meccanismo, egli aggiunge che ad essa, «nella misura in cui abbia riferimento ad esseri razionali come suoi fini, si dà anche il nome di regno della

natura» (*GMS*, IV, 438; *FMC*, 111). Questa considerazione non sembra dare spazio unicamente a considerazioni di carattere formale, perché essa è deputata a lasciare intravedere uno spiraglio dove sia possibile una intersezione tra i due regni, grazie alla circostanza che la natura può avere come fine gli esseri razionali. In questo caso, allora, si tratta della natura non solo secondo l'analogia formale della legge, bensì di una natura che concretamente opera in una determinata direzione.

Bisogna far attenzione, tuttavia, al fatto che qui si usa non un concetto costitutivo di natura, il quale non lascia spazio ad alcuna teleologia, bensì un concetto regolativo, per il quale è possibile utilizzare il concetto di fine. Scrive Kant che «la teleologia considera la natura come un regno dei fini, la morale considera un possibile regno dei fini come un regno della natura. Nel primo caso, il regno dei fini è un'idea teoretica per la spiegazione di ciò che esiste. Nel secondo è un'idea pratica, secondo cui ciò che non esiste può invece diventare reale attraverso il nostro fare ed omettere, e appunto così da attuarlo in modo conforme a quest'idea» (*GMS*, IV, 436 nota; *FMC*, 107). Qui si trova confermata quell'idea, con la quale abbiamo già familiarità, per la quale il concetto di fine riveste un ruolo di notevole rilevanza sistematica, dal momento che esso è in grado di mettere in comunicazione diversi domini della ragione pura. Ed è per questo che proprio grazie allo strumento della teleologia che si può cercare di collegare il regno della morale con il regno dei costumi. Una legge teleologica, per la sua intrinseca capacità di collegare in modo unitario un molteplice, è una legge in grado di mettere in comunicazione natura e libertà, e dunque di dar vita ad una «sfera intermedia» tra quella della conoscenza e della morale, che è la sfera del *senso*. Questi sono temi, come è noto, della *Critica del Giudizio*, che però sono già cursoriamente accennate in questa sede, e ciò dimostra la sostanziale unità, pur nei suoi incessanti sviluppi, risistemazioni e ripensamenti dello spirito della speculazione kantiana. L'unione della teleologia naturale e della teleologia morale è l'unione di tutti i fini della ragione, ed una tale unione evoca necessariamente l'idea di Dio, inteso, come dicevo, come luogo d'origine e punto d'unione di tutti i possibili fini dell'umanità, ovvero, come anche si potrebbe dire, come suprema fonte e supremo garante della libertà e della norma morale.

Queste considerazioni, comunque, sono svolte da Kant in maniera più estesa non solo nella successiva terza *Critica*, ma anche già nella prima, e precisamente in quella sezione che contiene il primo, e per la verità incerto, abbozzo di una morale nel cosiddetto periodo 'critico' della speculazione kantiana, e cioè il *Canone della ragione pura*. In questa sezione della *Critica della ragione pura*, Kant scrive che «il mondo deve essere rappresentato come sorto da una idea, se davvero vuole accordarsi con quell'uso della ragione, senza il quale considereremmo noi stessi indegni della ragione, cioè con l'uso morale, che si fonda interamente sull'idea del sommo bene. In tal modo, l'indagine della natura tende ad assumere la forma di un sistema di fini, e nella sua massima espansione diventa fisico-teologia. Questa peraltro, in quanto prende le mosse dall'ordine morale [...] riporta la finalità della natura a fondamenti, che devono essere inscindibilmente connessi *a priori* con la possibilità interna delle cose [...] in quanto tutte le cose trovano la loro origine nella necessità assoluta di un unico ente originario» (*KrV*, III, 529; *CRP*, 794). Ora, nonostante queste riflessioni non possano essere qui prese in tutto e per tutto come filo conduttore per l'interpretazione dei problemi posti dalla questione dell'unità del regno della natura e del regno dei

fini, perché esse sono precedenti rispetto alla fondazione della morale critica¹¹³, tuttavia, possono ben essere utilizzate per rischiare alcune espressioni kantiane estremamente ellittiche ed elusive, giacché intorno a questi stessi temi sistematici Kant ha continuato a lavorare durante tutto lo svolgimento della sua filosofia critica. In particolare, sebbene nella sua morale fondata in senso trascendentale Kant non avrebbe mai sottoscritto la dichiarazione che tutte le leggi della morale derivano dal sommo bene, pure, i nessi stabiliti tra regno della natura, regno dei fini e Dio come capo di entrambi questi regni – i quali troverebbero così il modo di accordarsi tra loro – si può dire siano molto utili per la comprensione dei passi della *Fondazione* che si stanno analizzando, in quanto anche nel *Canone*, come nella *Fondazione*, il punto di unione tra mondo (regno della natura), uomo (come essere morale) e Dio (come origine di entrambi) viene trovata nello strumento epistemologico dell'idea di fine¹¹⁴, secondo un ragionamento che, nei due scritti che si stanno analizzando, è del tutto simile.

A tal proposito, non è neanche fuori luogo richiamare le riflessioni kantiane, già citate, quantunque non commentate, circa il concetto leibniziano di «regno della grazia». Per Leibniz, il regno della grazia è un regno morale che si trova in un'armonia reale, e non solo ideale, con il regno della natura, a sua volta pensato come luogo dell'incontro tra cause efficienti e cause finali. Il regno fisico della natura considera Dio «architetto della macchina dell'universo», mentre il regno morale della grazia considera Dio «come Monarca della città divina degli spiriti»¹¹⁵. L'unità di natura e grazia sta in ciò, che «Dio come architetto accontenta in tutto Dio come legislatore»¹¹⁶; che perciò la natura reca già in se traccia della grazia, e che la grazia non ha bisogno di andare contro le leggi della natura, poiché tali leggi non sono tra di loro contraddittorie, ma, semplicemente, le une sono più generali delle altre. Infine, regno della natura e regno della grazia si incontrano nella vita dinamica dell'universo, dimodoché le cose conducono «alla Grazia attraverso le vie stesse della natura»¹¹⁷. La differenza tra le due dottrine sono, come si vede, evidenti, e non c'è bisogno di insistervi troppo: per Kant è impossibile immaginare un'*armonia dimostrabile apoditticamente* di natura e grazia. Kant, poi, non cerca in Dio, come concetto regolativo, l'armonia tra natura e grazia, ma tra natura e libertà, e ciò fa sì che l'accordo (ricercato da entrambi i filosofi) tra natura e ciò che è oltre la natura non sia solo diverso dal punto di vista epistemologico (reale

¹¹³ Su ciò si può vedere un noto saggio di M. GUÉROULT, *Canon de la Raion pure et Critique de la Raion pratique*, in «Revue International de Philosophie», 8, 1954, pagg. 331 – 357; trad. it. in G. TOGNINI (cur.), *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pagg. 23 – 45. Guérout tende a leggere in termini di radicale discontinuità il *Canone*, che sarebbe il progetto di una morale in sé concluso, e la seconda *Critica*, giacché la morale del *Canone* si baserebbe, primariamente, sull'idea del sommo bene, e non sull'autonomia della ragione, dimodoché il comando sarebbe non quello di agire disinteressatamente, bensì per la *dignità di essere felici*. Io non intendo, qui, contestare la giusta e precisa ricostruzione di Guérout, ma solo far notare che, accanto a questa radicale discontinuità, vi sono anche diversi spunti ed anticipazioni che saranno da Kant ripresi nelle sue opere morali più tarde.

¹¹⁴ Un saggio che pone in diretta relazione l'idea di fine come strumento epistemologico della filosofia della natura e della filosofia morale è quello di A. CAPECCI, *Problema epistemologico e «regno dei fini»*. *Aspetti del discorso teleologico in Kant*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul «regno dei fini» kantiano*, cit., pagg. 251 – 294, che però, più che mettere in evidenza la capacità, che il concetto di fine possiede, di unificare i diversi ambiti della ragione, ravvisa una forte limitazione nell'uso del concetto di fine stesso in senso conoscitivo, nel cui ambito esso «è incapace di riscattare il proprio stato di reale insufficienza teoretica» (pag. 273), mentre sottolinea il ruolo decisivo di tale concetto nell'elaborazione di una filosofia morale imperniata sulla volontà.

¹¹⁵ G. W. LEIBNIZ, *La monadologia*, trad. it. dell'edizione francese a cura di E. Boutroux di Y. Colombo, La Nuova Italia, Firenze 1995 (quarta ristampa della seconda edizione), § 87, pag. 185.

¹¹⁶ Ibidem (§ 89).

¹¹⁷ Ibidem (§ 88).

e, con linguaggio kantiano, composto di concetti costitutivi in Leibniz; soltanto possibile e composto di concetti regolativi in Kant), ma sia anche contenutisticamente diverso: infatti non è la stessa cosa parlare di un regno della grazia e di un regno della libertà, sebbene un regno della grazia possa anche contenere un regno della libertà e, reciprocamente, a partire da un regno della libertà, si possa anche giungere ad immaginare un regno della grazia. Se Kant, tuttavia, cerca un aggancio tra la sua dottrina e quella di Leibniz, è perché anche nel pensiero di Leibniz si instaura una tensione teleologica, una tensione che da leggi meccaniche deve innalzarsi a leggi finalistiche, quali sono quelle della Grazia. Kant si riaggancia a questo concetto dunque soprattutto perché anche in esso si tratta di distinguere una causalità meccanica da una causalità che dipende da una razionalità, e dunque una causalità finalistica. Il regno della grazia, dipendente dal concetto di sommo bene, è un regno interpretato da Kant nel senso di una rete di relazioni puramente razionali tra esseri parimenti razionali, nel quale chi ha agito in maniera tale da *essere degno della felicità*, può anche *sperare* di essere felice: un regno nel quale, dunque, le azioni possano inserirsi in un quadro di complessiva *sensatezza*. Nel paragonare la sua dottrina del *Canone* al regno della grazia leibniziano, Kant sembra dunque praticare un'ermeneutica 'creativa', cioè volta alla realizzazione di un pensiero nuovo che sorge sulla scia di quello antico. Un'ermeneutica orientata perciò a interessi più propriamente teoretici che non storici, ma che fa al tempo stesso rivivere le dottrine del passato in una rinnovata teoresi, e che, se si inserisce in una dimensione storica, lo fa tuttavia per 'tradurre' la storia ad interessi attuali, in questo modo 'tradendola'¹¹⁸.

Quel che, infine, si può dire, è che anche questo richiamo a Leibniz, cioè ad un pensatore 'metafisico', dimostra che la dottrina del regno dei fini apre ad una prospettiva religiosa e metafisica, prospettiva che però si pone non sul piano del sapere, ma *al limite* del sapere stesso, e non fonda il sapere, ma piuttosto si pone come esigenza regolativa di 'completarlo'. Infatti, il sapere è sufficiente a se stesso, se vuole fondare una legislazione razionale; ma su cosa si fondi la legislazione del sapere, questo non è dato saperlo. Sta di fatto che il sapere non è autofondantesi, perché ogni indagine termina, quando si arriva a forze e facoltà fondamentali e si apre lo spazio ignoto del noumeno. L'idea di Dio si presta molto bene a spiegare l'origine del sapere e l'origine di tutte le cose, ed una loro possibile concordanza; ma, sul piano teoretico, questa idea non può che essere regolativa. Non è la pretesa metafisica a fondare il sapere e la morale;

¹¹⁸ Sul rapporto Leibniz – Kant a proposito delle dottrine del 'regno dei fini' e del 'regno della grazia', si vedano due saggi di L. ALICI, nell'ordine: «*Regno della grazia*» e «*regno dei fini*»: per un confronto tra Leibniz e Kant, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche...*, cit., pagg. 297 – 337, e: *Regno della grazia e Regno dei fini: da Leibniz a Kant*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Il «regno dei fini» in Kant*, cit., pagg. 53 – 83. Nel primo dei due saggi, Alici, dopo aver messo in evidenza le analogie, pure presenti, tra regno della grazia e regno dei fini, tende però a porre una significativa distanza tra Leibniz e Kant, interpretando il regno della grazia di Leibniz come un qualcosa di 'chiuso' e 'compiuto', in cui la totalità rischia di soverchiare la differenza, mentre il regno dei fini, pur nella sua rigida struttura trascendentale, risulterebbe più aperto all'istanza dell'impegno personale, da un lato, e dell'ulteriorità, dall'altro; nel secondo saggio, invece, pur rimarcando queste stesse differenze, attenua in qualche modo la distanza che divide Kant da Leibniz, scrivendo che «le due comunità ideali, delineate da Leibniz e da Kant, non solo si costituiscono in una dimensione che rifugge da qualsiasi connotazione empirica, ma sembrano risentire di uno stesso limite di ordine speculativo, che si può riassumere nella difficoltà di una compiuta deduzione trascendentale dell'intersoggettività» (pag. 74). In questo senso, anche in Kant ci sarebbe il prevalere di un universale astratto sul soggetto portatore di concrete esperienze. Su quest'ultimo punto, credo si possa in parte concordare, giacché, come avevo in precedenza fatto notare, non si trova una compiuta giustificazione dell'intersoggettività della legge morale in Kant; sulla questione della *dinamicità* dell'impegno morale, questa può essere trovata a mio avviso nella *tensione* che la legge morale istituisce, che *invita* ad una libertà che è tanto da costruire concretamente nell'azione, quanto da sentire 'emotivamente', manifestandosi come 'rispetto' – rispetto della legge, che è al tempo rispetto della persona, di ogni possibile persona, e cura di essa.

piuttosto, sono la morale ed il sapere, nel momento in cui si accorgono di non poter dare a tutto una spiegazione, ad alimentare domande metafisiche.

Capitolo IV

Il pensiero trascendentale della libertà

1. Introduzione al problema della libertà all'interno della filosofia critica

Nelle pagine dei capitoli precedenti, si sono spesso ripetute due cose: che la legge morale non può essere ridotta ad una semplice dimensione coscienzialistica, poiché essa ci invita ad immaginare un 'mondo morale', e che l'autentica essenza della legge morale non può essere intesa, fino a quando non venga chiamato in causa il grande tema della libertà.

Confrontarsi con il problema della libertà, in Kant, significa confrontarsi con un pensiero radicale, che interpreta la libertà non solo come una proprietà dell'uomo, ma come un principio di rilevanza ontologica, e solo per questo poi può fare della libertà una caratteristica dell'umanità. La libertà è infatti l'autentica idea architettonica della filosofia di Kant, poiché essa si trova all'incrocio di istanze diverse: istanze teoretiche, connesse al problema della conoscenza; istanze etiche, in quanto concetto fondativo della morale; istanze teleologiche, connesse al problema dell'autorealizzazione della ragione nella storia; istanze pratiche, connesse al problema della politica e dell'antropologia. Certamente, il concetto di libertà non rimane identico in tutti queste svariate applicazioni, poiché esso varia, a seconda dell'uso che se ne fa. Per esempio, il concetto di libertà, dal punto di vista giuridico, non sarà identico al concetto di libertà morale. Eppure, v'è una profonda connessione tra i diversi usi che Kant fa del concetto di libertà, sicché, a mio avviso, non è errato affermare che la questione della libertà rappresenta quel 'punto' dove convergono tutti gli altri 'punti' della speculazione kantiana: non nel senso che esso sia l'unico principio fondante di tutte le branche del sapere, ma nel senso che è quel principio che conferisce alla filosofia, ma, più ancora, all'esistenza umana, il suo senso complessivo, poiché in esso si origina e da esso si diparte ogni possibile 'interesse' della ragione.

2. Libertà, mondo, azione: il punto di vista teoretico sul problema di una causalità libera.

Comincio dunque la mia trattazione con l'esposizione della problematica dell'antinomia cosmologica, all'interno della quale Kant pone il problema della libertà.

Com'è noto, il problema dell'antinomia della ragione è il problema del mondo considerato come una totalità assoluta. Per Kant, il concetto di mondo come totalità può aver luogo solo laddove possa aver luogo una serie, ovvero dove qualcosa possa essere condizione di qualcos'altro, fin quando, salendo di condizione in condizione, si arrivi a considerare la possibile totalità di tutte le condizioni. Vi sono perciò tante antinomie quante sono le possibilità di costituire una serie. Talché, quattro saranno le antinomie, perché quattro sono le condizioni per costituire una serie. La prima antinomia si origina in relazione all'esser dato del reale nel tempo.

Il tempo è in se stesso una serie, perché ogni istante precedente è condizione dell'istante successivo, dimodoché la prima antinomia riguarda la questione se il mondo abbia o non abbia un inizio.

La seconda antinomia riguarda invece il problema dell'esser composto o dell'esser semplici degli enti che si danno nello spazio. Apparentemente, ciò che si dà nello spazio non potrebbe dar luogo ad una antinomia; infatti, lo spazio non è una serie, perché esso non è fatto di parti successive, tra loro subordinate, ma di parti coesistenti simultaneamente, di cui nessuna è condizione dell'altra. Lo spazio, però, può costituire ugualmente una serie, perché, sebbene le parti nello spazio non siano le une condizione delle altre, sono però le une *limite* delle altre, e in questo senso particolare le une *condizione* delle altre. Così, i corpi, i quali hanno nello spazio un'estensione, sono fatti di parti, e ognuna di tali parti è condizione del tutto. La seconda antinomia riguarderà allora la questione se la materia abbia un fondamento semplice o se tutto sia composto.

Riguardo alle categorie di relazione, solo la categoria di causalità è atta a costituire una serie, il che è ben comprensibile, se si pensa che il concetto di causalità è proprio il pensiero grazie al quale è possibile pensare qualcosa come una 'condizione'. Il concetto di sostanza, invece, non può costituire una serie, in quanto essa non è condizione degli accidenti, ma rappresenta piuttosto il modo stesso di essere degli accidenti. Né può costituire una serie il concetto di causalità reciproca, che pensa le parti come coordinate, essendo ogni cosa al tempo stesso tanto effetto come causa, e non come subordinate. La terza antinomia si chiederà perciò se esista solo una causalità naturale, che conosciamo empiricamente, o anche un altro tipo di causalità, la causalità secondo libertà.

Le categorie della modalità non potrebbero condurre, in se stesse, ad alcuna serie. Tuttavia, si dà anche una quarta antinomia, che si basa sulla coppia concettuale necessario-contingente. Il contingente esprime infatti il concetto di un condizionato, che deve avere una condizione, ed allora in tale antinomia ci si chiederà se il tutto sia contingente, o se non vi sia, a fondamento del mondo, qualche cosa di assolutamente necessario ed a sua volta incondizionato (per tutto quanto detto, cfr. *KrV*, III, 283 – 287; *CRP*, 469 – 475).

Per i nostri fini, si può tralasciare la trattazione del problema dell'*Antitetica della ragione pura*, complessivamente considerata, che non rientra nell'oggetto della trattazione. Questo breve accenno al problema delle antinomie cosmologiche nella loro totalità, tuttavia, era necessario per farci comprendere in che senso la questione della libertà sia, allo stesso tempo, una questione che riguarda il mondo. La libertà, infatti, non è, semplicemente, un problema psicologico. Quello della libertà è invece un problema cosmologico, esso si costituisce sulla scorta del problema della causalità. Verifichiamo meglio in che senso ciò può essere affermato.

La terza antinomia, in quanto antinomia 'cosmologica', deve proporre, tanto nella tesi quanto nell'antitesi, un certo modo di interpretare il mondo nella sua totalità. Non si tratta quindi semplicemente di sapere se l'uomo sia libero o meno; questo problema, che certo è fondamentale, rientra, nell'ambito dell'*Antitetica della ragione pura*, in un problema più ampio, nel quale si tratta, più profondamente, di sapere se esista o meno un altro tipo di causalità rispetto alla causalità naturale. Un interrogativo di questo genere è cosmologico, poiché un tipo di causalità dà forma ad un tipo di mondo ad essa corrispondente. A seconda della qualità delle regole costituenti un mondo, così anche il mondo sarà diverso¹¹⁹.

¹¹⁹ Un noto studio di H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 3 voll., De Gruyter, Berlin, 1966-69, vol. II, *Vierfache antinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter* (1967), mette in evidenza proprio questa portata cosmologica dell'idea kantiana di libertà.

Ma che cosa è un mondo? Come esso è costituito, e quali sono gli elementi necessari affinché si possa parlare di mondo? Secondo la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, che Kant elaborò al fine di ottenere l'ordinariato di logica e metafisica presso l'università di Königsberg, e che a tal uopo discusse nel 1770, il mondo si compone di tre elementi: la materia, la forma e la totalità. La materia è costituita dalle «*parti* che si considerano come *sostanze*», la forma «consiste nella coordinazione, non nella subordinazione, delle sostanze», l'*universitas*, infine, consiste nella «totalità assoluta delle comparti» (*Dissertatio*, II, 389 - 392; *Mondo*, 65 - 69). Si può dire che Kant conservi questa concezione del mondo anche nella *Critica*? La risposta sembra essere positiva. Il mondo ha una materia, che è ciò che concretamente si trova nel mondo stesso: le 'sostanze', per dirla con l'espressione di Kant; una forma, poiché questa materia ha da disporsi in un qualche modo; una totalità, perché il termine 'mondo' è proprio ciò che indica una pluralità di elementi considerati da un punto di vista unitario. Definizione, quest'ultima, che di fatto coincide con quella della categoria della totalità. Ma ciò non deve affatto stupirci; si tratta, anzi, di qualcosa di estremamente logico e conseguente: infatti il mondo è uno, anzi, è ciò che è assolutamente unico, ma questa unicità non è quella della semplicità o della mancanza di composizione, bensì l'unicità che contiene in sé la pluralità, ciò al di fuori di cui non v'è nulla: esso è non *una* totalità, vale a dire un insieme di cose aventi caratteristiche comuni, e che, per esempio, può essere paragonata ad altre totalità, ma l'unica, assoluta, totalità: non *una* totalità, dunque, ma *la* totalità¹²⁰. Sappiamo che, per Kant, una totalità di questo genere è impossibile da conoscersi, perché dà vita ad una antinomia, e, già nella dissertazione, vien detto che tale nozione «penitus perpensa crucem figere philosopho videtur» (*Dissertatio*, II, 391; *Mondo*, 68); tuttavia, ciò non toglie che una tale totalità entri costitutivamente a far parte del *concetto* di mondo, che non può che corrispondere a quello di totalità assoluta; e, sebbene proprio per questo motivo il mondo, nella sua totalità, non sia conoscibile, esso, se deve essere comunque pensato, non può che essere pensato in tale maniera¹²¹.

Egli scrive che l'insistenza di Kant sulla libertà come specifica causalità «o come assoluta spontaneità induce a pensare subito all'agire umano e con ciò al problema "psicologico" della nostra libertà del volere e dell'agire. Niente di simile tuttavia si trova dapprincipio nel concetto della ragione pura. "Azione" [...] è in Kant un concetto puro dell'intelletto, che sta *prima* di tutte le specifiche esperienze di ciò che è fisico o psichico; esso appartiene ai predicabili come "concetto di conseguenza" a partire dal concetto di causalità [...] La causalità mediante libertà compare primariamente e autenticamente nella tesi come ammissione necessaria nel concetto razionale della serie del mondo: il problema della Causa Prima» (pagg. 240 - 241). Stesse conclusioni Heimsoeth in un altro studio sul medesimo argomento, *Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie*, in «Kant-Studien», 57, 1966, pagg. 206 - 229, nel quale egli connette esplicitamente la terza antinomia alla quarta, e dunque al problema del rapporto della causalità divina con il mondo, e collega la riflessione kantiana al *Nous* di Anassagora e alla speculazione platonica, talché, il concetto di libertà, in relazione a quello di mondo, conterrebbe le basi di una fondamentale riflessione metafisica che si muove in direzione di un "monoteismo morale"; da tale prospettiva sarebbe poi comprensibile il problema della libertà come 'libertà umana', che si muove in direzione di un regno dei fini, proprio perché il suo modello è quello di un intelletto che pianifica architettonicamente e incondizionatamente.

¹²⁰ Ciò che voglio dire distinguendo '*una* totalità' da '*la* totalità' si può spiegare con un esempio. L'insieme di tutti gli animali costituisce una totalità, ma solo relativamente agli animali stessi: al di fuori di questa totalità, esistono altre totalità, come quella, per restare nell'ambito biologico, dei vegetali, o, al di fuori di quest'ambito, dei corpi privi di vita e via dicendo. Esistono perciò due diversi tipi di totalità: una totalità che potrei definire *relativa*, in quanto si riferisce ad un ambito specifico, ed una totalità che potrei definire *assoluta*, in quanto riguarda il tutto, ed è perciò sciolta da relazione, proprio in quanto *origine* di tutte le relazioni.

¹²¹ In questa descrizione del concetto di mondo, tuttavia, ciò che manca è proprio la categoria della causalità, che invece era stata, da parte mia, investita di un ruolo assolutamente fondamentale. Tuttavia, questo si potrebbe anche spiegare ammettendo che Kant pensa, in questo caso, alla totalità delle 'sostanze' e al loro disporsi in una 'forma', ma non al modo in cui esse interagiscono tra di loro. Ovvero, come Kant dice, qui si prende in considerazione il

Ciò precisato, si può passare all'analisi vera e propria della terza antinomia, esponendo, prima di tutto, le due tesi reciprocamente contrapposte. «La causalità secondo le leggi della natura – afferma la tesi – non è l'unica causalità, onde possano venir derivate tutte le apparenze del mondo. Per spiegare le apparenze, è altresì necessario ammettere una causalità mediante libertà» (*KrV*, III, 308; *CRP*, 502). A ciò controbatte l'antitesi, per la quale «non vi è alcuna libertà, e piuttosto, nel mondo tutto accade unicamente secondo le leggi della natura» (*KrV*, III, 309; *CRP*, 503). Come intendono dimostrare le loro argomentazioni i sostenitori della tesi e dell'antitesi? I primi fanno leva sulla circostanza che, se non si ammettesse una causa libera, l'intera serie causale dovrebbe rimanere incompleta. Ma allora il sostenitore dell'antitesi si trova in contraddizione con se stesso: infatti egli, che vorrebbe dimostrare che non si può uscire dal concetto di causalità naturale, si trova costretto ad ammettere che la regola a priori di applicare rigorosamente il concetto di causalità è impossibile. Da ciò si deve desumere che «occorre ammettere una causalità, mediante cui accada qualcosa, senza che la causa di ciò sia ulteriormente determinata, secondo leggi necessarie, da un'altra causa precedente: si deve ammettere cioè una spontaneità assoluta delle cause, che dia inizio da sé ad una serie di fenomeni, procedente secondo le leggi della natura; e quindi una libertà trascendentale, senza la quale, persino nel corso della natura, la serie successiva dei fenomeni nel verso delle cause non è mai completa» (*KrV*, III, 309; *CRP*, 504). I sostenitori dell'antitesi obiettano a questa argomentazione che essa ha come conseguenza, nientemeno, che sospendere e destituire di fondamento la legge causale nella sua interezza. Infatti, sostenendo che la serie causale debba avere inizio da un altro tipo di causalità, assolutamente spontanea, si sostiene che questa serie ha inizio e dipende da un qualche cosa che è slegato da ogni regola. Tale libertà, poiché non si riscontra in alcuna esperienza, «è una vuota finzione del pensiero», e «natura e libertà trascendentale si distinguono perciò allo stesso modo di legalità e anarchia» (*KrV*, III, 309 – 311; *CRP*, 503 – 505).

Ciò che qui Kant si chiede è se nel mondo sensibile che noi conosciamo vi sia possibilità di una causalità diversa da quella naturale. Non sembra, cioè, nello svolgimento dell'antinomia, comparire l'idea che la libertà sia qualcosa che sta al di fuori dei fenomeni. La sua legge non è al di fuori di essi, ma serve anzi per dar vita ad essi. Kant espone, in questo caso, l'idea di una causalità libera non, come farà in seguito (e non solo negli scritti morali, ma anche nella sezione della prima *Critica* concernente la risoluzione della terza antinomia), a partire dall'idea di un mondo intelligibile, che contenga il fondamento di quello sensibile; cerca piuttosto di comprendere, in questo caso, se la natura stessa, nella sua totalità, possa implicare l'idea di un qualche causa prima non condizionata. Ciò non deve stupire: se la ragione si dibatte in un'antinomia, è proprio perché vuole cercare la soluzione nella totalità della sintesi del condizionato, ciò che è in verità le è impossibile, dato che essa può bensì compiere la sintesi nel pensiero, ma non può produrne alcuna ostensione nell'intuizione. Sicché, se Kant avesse, già qui, introdotto quel 'terzo' rispetto ai due contendenti, che è il mondo intelligibile come qualcosa di distinto dal mondo sensibile in cui sia possibile una libertà come spontaneità assoluta, non avrebbe offerto la

rapporto di coordinazione, non quello di subordinazione. Nel momento in cui, però, si pensi al mondo non solo come un tutto, ma come un tutto dinamico, in cui le sostanze hanno tra di loro dei rapporti di connessione, tale per cui lo stato della sostanza *b* segue necessariamente dallo stato della sostanza *a*, così come la sostanza *d* dipende da *c*, la quale a sua volta dipendeva da *b*, il concetto di causalità non può non essere considerato necessario.

presentazione di una antinomia, ma soltanto la soluzione di essa¹²². Ma, ciò che è della massima importanza, l'ipotesi di un mondo intelligibile, causa di quello sensibile (che a livello teoretico non sarà per l'appunto che un'ipotesi inverificabile), non può essere distaccata dall'esperienza del mondo sensibile, perché è il mondo sensibile stesso che, nell'incompiutezza della sua serie causale, ci spinge a ricercare un diverso tipo di causa che non quella meccanica, e a immaginare un tipo di mondo costituito di cause spontanee¹²³.

Ciò che, per ora, può essere messo in evidenza, è questo legame fortissimo dell'idea di libertà con l'idea di mondo e con quella di causalità, come già avevo fatto notare. Con questa affermazione non intendo in alcun modo negare che uno dei significati fondamentali, se non quello in assoluto fondamentale, della libertà, sia quello collegato alla libertà della volontà. Quello che invece sto cercando di dire è che il problema della libertà non lo si intende, se lo si tiene ancorato solo al problema della volontà umana, perché esso dà luogo ad impegnative riflessioni di stampo ontologico. Come a proposito della formulazione dell'imperativo categorico e alla sua pretesa di universalità avevo affermato che il problema non era quello dell'individuo, che, chiuso nell'ambito della sua privatezza, cercava di elaborare una massima valida dal punto di vista morale, bensì quello dell'edificazione di un 'mondo morale'; allo stesso modo, si può ora dire che il problema della libertà non è legato in maniera esclusiva a quello della libertà dell'arbitrio, bensì, più in generale, a quello della costituzione complessiva del mondo. E che il dato fondamentale non sia quello 'psicologico', ma quello 'cosmologico', lo si comprende da ciò, che il primo è fondato sul secondo. Il concetto di una libertà assoluta, di un inizio primo di una serie di fenomeni, è chiamato da Kant "libertà in senso trascendentale"; il libero arbitrio viene invece definito "libertà pratica"¹²⁴. Ora, «è oltremodo significativo che su questa idea trascendentale della libertà si fondi il

¹²² E. WATKINS, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York 2005, sottolinea giustamente che a proposito della libertà si produce un'antinomia perché entrambe le posizioni rimangono vittime del 'realismo trascendentale', ossia entrambe le posizioni scambiano i fenomeni per cose in sé, e fa notare come solo l'idealismo trascendentale possa a parere di Kant togliere l'antinomia (cfr. le pagg. 311 – 317).

¹²³ Secondo P. F. STRAWSON, *Saggio sulla «Critica della ragion pura»* (ed. it. a cura di M. Palumbo, Laterza, Roma – Bari 1985, del suo libro *The Bound of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London 1966), l'antinomia andava risolta non, come fa Kant, prospettando la possibilità di una duplice causalità, ma pendendo decisamente per la soluzione secondo cui la causalità meccanica sia l'unica che ci è possibile conoscere, poiché non ci è possibile conoscere nessuna serie causale nella sua totalità, e solo una tale totalità ci permetterebbe di parlare di causalità libera. Ma, secondo Strawson, la preoccupazione di Kant non sarebbe, in questo caso, teoretica, bensì morale e religiosa (cfr. le pagg. 195 – 203). Egli avrebbe così introdotto un elemento spurio nella *Critica della ragion pura*. Ma, a parte la circostanza che «l'unica eventualità in cui secondo Kant un'antinomia non sarebbe affatto "risolta" (*criticamente*, s'intende) s'avrebbe proprio se, fra una *Tesi* e un'*Antitesi*, ne risultasse vera l'una e falsa l'altra» (S. LANDUCCI, *op. cit.*, pag. 279), c'è da notare che, anche se è vero che non si può conoscere la serie causale nella sua interezza, una tale totalità non per questo cessa di essere un fondamentale problema della ragione pura; e, se la ragione pura s'impiglia in un'antinomia, è proprio perché s'interroga sulla totalità. Se, alla constatazione che un pensiero della totalità non è possibile al livello delle conoscenze costitutive, si dovesse arrestare l'interrogarsi della ragione, allora non solo non si avrebbe in generale un'antinomia, ma non s'avrebbe affatto una dialettica. Ma una dialettica c'è perché il pensiero della totalità, sebbene non risolvibile teoretica mente, non cessa d'essere un problema. Riguardo poi al fatto che Kant avrebbe adottato la sua soluzione avendo di vista i problemi della religione e della morale, questo non può essere negato. Ma di ciò Kant non fa mistero: tutte le idee mirano ad un pensare secondo scopi morali. Questa critica potrebbe essere ritenuta giusta solo nella misura in cui un tale problema non avesse alcun aggancio con i problemi della teoria della conoscenza; ma questo, abbiamo visto, non è il caso della terza antinomia cosmologica, perché l'idea della totalità ci conduce realmente all'idea di una possibile causalità libera come inizio dinamico di una serie causale.

¹²⁴ Si occupa della relazione tra libertà pratica e libertà trascendentale H. E. ALLISON, *Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason*, in «Kant-Studien», 73, 1982, pagg. 270 – 290. Allison nota che Kant

concetto pratico della medesima» (*KrV*, III, 363; *CRP*, 574). La libertà in senso pratico è «l'indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione mediante impulsi della sensibilità. In effetti, un arbitrio è sensibile, in quanto è modificato patologicamente (da moventi della sensibilità); un arbitrio si dice animale (*arbitrium brutum*), se può essere necessitato patologicamente. L'arbitrio umano è certo un *arbitrium sensitivum*, non però *brutum*, bensì *liberum*, perché la sensibilità non rende necessario l'atto della volontà umana» (*KrV*, III, 363 – 364; *CRP*, 574). È facilmente comprensibile il motivo per cui il concetto di libertà pratica, ossia di libero arbitrio, si fonda su quello di libertà trascendentale, o spontaneità assoluta: l'arbitrio, infatti, per essere libero, non deve essere costretto a determinarsi da una qualche causa necessitante, ed è dunque assolutamente spontaneo. Ora, le determinazioni dell'arbitrio pongono tutte una relazione causale, e dunque una determinazione volontaria libera è una determinazione causale dinamicamente prima. La quale non potrebbe in alcun modo essere tale, se non vi fosse, in generale, la possibilità che si diano cause non naturali, ossia non predeterminate da una causa precedente.

Che una determinazione volontaria sia una determinazione causale, ossia qualcosa che è in grado di determinare qualcos'altro come suo effetto, è di un'importanza fondamentale. La circostanza che sia gli eventi che si susseguono nel mondo, sia quelli che seguono da una determinazione volontaria umana esprimano entrambi una relazione causale, fa sì il concetto di causa sia quel concetto intermedio che mette in comunicazione uomo e mondo: allo stesso modo che un mondo non si costruisce se non tramite un determinato tipo di causalità, così l'uomo, nel suo agire, produce una causalità, ed in questo modo la determinazione volontaria, e l'azione che ne segue, fanno da *trait d'union* tra uomo e mondo. L'uomo, nell'agire, segue una sua propria causalità, e dunque non è completamente assorbito nella dinamica mondana presente, ma è in grado di progettarne una nuova serie; contemporaneamente, però, nell'agire stesso, egli non si sa mai estraneo al mondo, poiché egli sa che, tanto la «legge» del mondo, quanto la «legge» che da sé deriva, rispondono ad un criterio che è in parte analogo. L'uomo, nel suo essere al mondo, è un essere 'pratico', cioè un essere che fa dell'azione volontaria libera il suo caratteristico *modus operandi*; tale legge lo lega al mondo, perché l'ordine causale mondano è un ordine dinamico, che richiama, in qualche modo, la praticità dell'agire umano. Detto altrimenti, se il concetto di azione deriva dal concetto di causalità, anzi, è il concetto stesso di causalità, poiché 'azione' è ciò che produce effetti; se la caratteristica del *modus operandi* dell'uomo è azione perché, e solo perché, egli produce una causalità; allora anche la causalità degli eventi mondani è 'azione', perché la causalità è il modo stesso di produrre effetti nel mondo, dunque il modo proprio di 'agire' degli eventi mondani. La differenza tra 'azione' dell'uomo e 'azione' del mondo sta evidentemente in ciò, che l'una avviene, secondo quanto le leggi della natura ci spiegano, senza alcuna intenzionalità, mentre le azioni dell'uomo sono liberamente progettate: le une sono, se così posso dire, 'cause causate', le altre 'cause causanti'; entrambe sono però per l'appunto cause, produzione di effetti, *dynamis* che viene applicata, dunque, come dicevo, 'azione'. L'azione è, perciò, ciò in cui uomo e mondo si trovano unificati.

cambierà la sua teoria della libertà trascendentale, quando, negli scritti morali, e equiparerà la legge morale alla libertà, mentre ancora nella prima *Critica* il concetto di libertà sarà più vasto di quello di libertà morale. Il cambiamento sarà dettato, secondo Allison, dal fatto che Kant non intende provare la libertà trascendentale, ma solo usarla in senso regolativo, ciò che intenderà fare invece negli scritti morali, dove, proprio per questo, Kant introdurrà la tesi della reciprocità tra legge morale e libertà.

Tuttavia, qualche dubbio potrebbe essere sollevato su quanto ho appena detto. Se la legge degli eventi mondani è quella di una causalità naturale; se, invece, l'arbitrio umano è *liberum* (lo si dia, qui, per assodato in via ancora ipotetica), se ne conclude che la causalità di cui parla Kant a proposito dell'arbitrio stesso *non* è la causalità naturale, *non* è la causalità del mondo. L'uomo, anzi – si potrebbe ancora congetturare –, secondo la prospettiva della tesi della terza antinomia, è estraneo al mondo, perché è sottratto alla sua legge. Se, in quanto libero, l'uomo è sottratto alla legge del mondo dei sensi, che è poi l'unico mondo che noi conosciamo, poiché esso è il mondo nel quale viviamo, se ne dovrà allora concludere che l'uomo è *tout court* sottratto al mondo, chiuso nella 'fortezza metafisica' della sua identità soggettiva, dalla quale egli, anziché rivolgersi al mondo, si contrappone ad esso. La filosofia moderna, nata 'senza mondo' con Cartesio, giungerebbe al suo culmine, in Kant, con una spaccatura ancora più profonda di quella cartesiana tra uomo e mondo, ormai due entità separate ed impossibilitate ad entrare in comunicazione, e addirittura determinantisi secondo causalità tra loro eterogenee. Da questo pensiero della soggettività, distinta e distante dal mondo, si originerebbe quella *hybris* tipicamente moderna consistente nella pretesa di autofondazione da parte di un soggetto che, non più ancorato al mondo, riconosce soltanto se stesso come misura, cosicché il mondo diverrebbe in se stesso inconsistente, e sarebbe solo una 'figura' prodotta dal soggetto. A riprova di ciò, si potrebbe ricordare che Kant ha parlato, proprio nell'*Antinomia della ragione pura*, del mondo come di un'idea contraddittoria, che trova la sua origine solo nella nostra facoltà conoscitiva¹²⁵. Inoltre, si potrebbe aggiungere, se la determinazione del soggetto è assolutamente *prima*, poiché, per essere libera, essa deve essere incondizionata, questa determinazione sarà una determinazione che si basa sul *nulla* (infatti nulla la precede), e dunque, sostanzialmente, sarà priva di quella comune esperienza mondana, da cui fa volontariamente astrazione, e che costituisce invece la condizione essenziale perché un'azione possa dirsi riferita al mondo¹²⁶.

¹²⁵ Riprendo qui alcune delle riflessioni critiche su Kant, e sulla filosofia moderna in generale, contenute nel libro di K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000 (il capitolo su Kant è alle pagine 53 – 67). Löwith ritiene che, in generale, il soggetto moderno corra il rischio del nichilismo perché esso, che si nutre di una concettualità propria del cristianesimo, vede nel soggetto qualcosa di diverso e di più della semplice natura, ed intende il suo vivere come separato da quest'ultima. Unica eccezione sarebbe, in questo panorama, Spinoza, che è, in un certo senso, precursore della fine di un certo tipo di modernità, portata a compimento dalla 'restituzione del mondo a se stesso' operata da Nietzsche (interpretato, in modo opposto rispetto ad Heidegger, non come colui che compie la modernità, ma come colui che chiude la storia del soggetto per ritornare al concetto greco di natura intesa come φύσις, cioè come eterno da se stesso eternamente rigeneratesi, non *malgrado* la contingenza dei singoli enti, ma proprio *in virtù* di questa: la natura rinasce eternamente da se stessa). Una prospettiva così generale come quella di Löwith non può essere discussa in questa sede; direi, però, che il filosofo tedesco tende a leggere in maniera semplificata sia il rapporto tra uomo e mondo, che non può, a mio avviso, non essere un rapporto dialettico, sia il grande movimento filosofico della modernità, che non può essere ridotto ad un mero progetto di assoggettamento del mondo all'uomo, ma deve anche essere visto come l'apertura dialettica dell'uomo al mondo, che viene resa possibile grazie al medio della produzione dei saperi e delle scienze.

¹²⁶ Questa considerazione, di sapore chiaramente storicista, fu rivolta a Kant con decisione da parte di HEGEL, che, come è noto, riteneva che la posizione difesa da Kant fosse una posizione *senza mondo*, proprio perché il filosofo di Königsberg pretendeva di basare la propria morale non su ciò che è, ma su ciò che deve essere. Ciò che egli rimprovera a tale distinzione è di intendere la *virtù* come qualcosa di diverso dal *corso del mondo*, e di fare quindi della virtù qualcosa di completamente astratto. Tali argomenti sono toccati in diverse punti dell'opera hegeliana; qui, tuttavia, ho particolarmente presente una 'figura' della *Fenomenologia dello spirito* intitolata *La virtù e il corso del mondo*. Per Hegel, come si sa, la virtù deve essere legata alla concreta e storica vita spirituale di un popolo; per questo egli è un ammiratore del concetto antico di virtù, che, come subito vedremo, contrappone ad una virtù della *rappresentazione*, ovvero ad una virtù che deriva da un astratto pensare di un altrettanto astratto soggetto: «La virtù antica aveva il suo significato preciso e sicuro, perché possedeva un suo *fondamento pieno di contenuto* nella

In relazione a quest'ultimo punto, è estremamente interessante notare come, sebbene la determinazione sia incondizionata e non preceduta da *nulla*, ciò non significhi che non faccia intenzionalmente riferimento ad una preesistente situazione. Che *nulla* debba predeterminare l'atto volontario, è elemento minimo, perché si dia libertà. Che, quindi, un atto libero non debba fondarsi sull'essere dato, è proprio ciò che lo sottrae dalla necessità. Ma che la determinazione libera abbia come suo correlato dialettico *il nulla*, non vuol dire affatto che essa si condanni *ad essere nulla*. La determinazione è incondizionata, ma non immotivata; essa non è *determinata* dall'essere dato, da un contesto, tuttavia si *origina* in un essere dato e in un contesto, che la sollecita. Ed è per questo che Kant afferma che la determinazione è assolutamente prima solo in senso dinamico, e non in senso assoluto. La determinazione si origina in un contesto, nel senso che il contesto fornisce le circostanze in riferimento alle quali è necessario determinarsi; per esempio, mi trovo nella circostanza di dover decidere se mentire o meno a mio vantaggio; non sono determinato né nell'uno, né nell'altro senso, ma la mia autodeterminazione può sorgere, soltanto nella misura in cui io mi trovo nelle tali e talaltre circostanze, che mi danno la tale o talaltra possibilità di determinazione. Che nulla determini il mio atto, allora, non vuol dire che esso non si riferisca a nulla. L'atto, cioè, *non è determinato* da un contesto, tuttavia è *legato* ad un contesto, giacché la determinazione libera ha luogo in un certo spazio e in un certo tempo. In tal modo, la determinazione intellettuale fa sempre preciso riferimento al mondo, è sempre intrisa di mondo. L'esempio di Kant, di una decisione volontaria che, non scaturendo da cause naturali, è initialità pura, può fornirci una buona base di partenza per comprendere le relazioni tra uomo, azione e mondo: «Se [...] io mi alzo adesso dalla mia sedia in modo perfettamente libero, e senza l'influsso necessariamente determinante delle cause naturali, comincia in modo assoluto da questo evento [...] una nuova serie, sebbene questo evento, quanto al tempo, non sia altro che la continuazione di una serie precedente» (*KrV*, III, 312; *CRP*, 508). Questa precisazione fa comprendere come una causalità ulteriore rispetto a quella naturale non sia un che di disgiunto dal mondo. Tutt'altro: l'initialità pura dell'azione autodeterminantesi è rivolta al mondo, perché ogni atto di libertà ha come costante polo di riferimento il mondo stesso, giacché la causalità secondo libertà *deve inserirsi nella trama della temporalità*. La mia decisione di alzarmi dalla sedia, adesso – per rimanere all'esempio di Kant – , si fonda su una causalità che, in quanto assolutamente incondizionata, non è riferibile ai fenomeni, che si succedono in un prima e in un poi secondo una regola; tuttavia, essa è *intenzionalmente* (in senso husserliano) rivolta ai fenomeni, al mondo, perché non può immaginarsi una determinazione che non abbia un polo intenzionale di riferimento; ed un tale polo intenzionale di

sostanza del popolo e si proponeva come fine un bene *effettuale già esistente*; e perciò non era rivolta contro l'effettualità [intesa] come una *universale inversione*, né contro un *corso del mondo*. Ma la virtù da noi considerata è fuori della sostanza, è priva di essenza, è una virtù soltanto della rappresentazione, virtù di parole prive di qualunque contenuto» (*Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, pag. 324). Un'interpretazione di questo genere della 'virtù' di tipo kantiano era già presente nelle affermazioni hegeliane precedentemente analizzate, a proposito della presunta 'vuotezza' dell'imperativo categorico. Qui ho voluto riprendere questo punto della contestazione hegeliana a Kant, perché nella figura della *Fenomenologia* appena analizzata Hegel interpreta specificamente la 'virtù della rappresentazione' come qualcosa che è 'contro il mondo', con una lettura che è quindi completamente contraria rispetto a quella che ho cercato di fornire. Sarebbe inutile indugiare, in questo luogo, sulla correttezza o meno della interpretazione hegeliana. Si tratta, infatti, come è evidente, non di una semplice interpretazione dell'opera di uno o più filosofi (Hegel poteva con queste parole riferirsi non solo a Kant, ma anche, per esempio, a Schiller, a Reinhold o a Fichte), ma di un'opzione teorica completamente differente rispetto a quella che sarebbe propria di un semplice 'soggettivismo morale', ed è evidente che non è possibile tentare, in questa sede, di 'mettere alla prova' e confrontare le due diverse opzioni teoriche.

riferimento non può essere, per la nostra autodeterminazione, se non il mondo dove viviamo. Infatti, la decisione libera di alzarsi dalla sedia nasce in riferimento ad un certo stato in cui noi ci troviamo nel mondo (il fatto di trovarsi in un certo tempo, in un certo spazio, in una certa posizione, come l'esser seduti), al fine di *agire in e su* questo stato (da seduto voglio passare alla posizione dello stare in piedi), inserendosi, intenzionalmente, in un certo decorso temporale (infatti la mia decisione si riferisce al fatto di voler cambiare lo svolgimento del decorso temporale, decidendo il tipo di azione che io voglio svolgere). Se, perciò, quanto alla causa, la mia azione non dipende dal tempo, tuttavia, il suo modo di agire è connesso inestricabilmente al tempo, dimensione a cui noi 'apparteniamo'. La causalità libera, dunque, non *dipende* dal tempo, ma è, al tempo e al mondo, e dunque all'azione dell'uomo nel mondo, inestricabilmente connessa¹²⁷.

Ciò, inoltre, ci garantisce che l'autodeterminazione non è avulsa dal mondo storico; è, anzi, sempre a partire da un certo contesto storico che la determinazione si esercita. L'azione è caratterizzata, perciò, dalla sua storicità, e ciò non solo nel senso che la dimensione storico-temporale fornisce le circostanze del sorgere della determinazione e della azione, ma anche nel senso che l'azione è carica di una tensione formatrice di storicità, di una tensione infuturante, giacché la determinazione, che si riferisce al tempo ma non dipende dal tempo, è legata al tempo anche nel senso che essa, per così dire, guarda in avanti, progettando e determinando un nuovo decorso temporale.

L'azione, e la determinazione volontaria che essa sottende, è dunque proprio l'andare dell'uomo verso il mondo, cioè il modo in cui l'uomo, ponendo una relazione teleologica tra sé ed il mondo, si rende disponibile ad abitarlo. In questo senso, nella prassi l'uomo *si fa mondo*, poiché, come Kant spesso scrive, l'uomo è un essere mondano proprio in quanto capace di prassi. Il senso sistematico di questa affermazione del carattere mondano dell'uomo, di cui Kant parla nell'*Architettura della ragione pura*, si trova dunque proprio nella terza antinomia: poiché è in relazione all'idea di mondo che si decide come la prassi umana possa essere valutata. È il fatto stesso che l'uomo sia un essere che produce determinazioni, ossia che agisce secondo una (sua propria, cioè libera) causalità, che fa sì che in ogni suo agire l'uomo sia rivolto al mondo. Ed è per questo motivo che il modello della filosofia kantiana non è un modello principalmente speculativo, bensì pratico¹²⁸.

Ma perché – ci si potrebbe chiedere – Kant pretende che la libertà sia qualcosa di assoluto, qualcosa come una assoluta spontaneità, assolutamente indipendente dalla trama temporale, impigliandosi – come

¹²⁷ D. STURMA, *art. cit.*, sostiene che «la persona autocosciente è in tutti i suoi modi di essere [*Einstellungen*] e in tutti i suoi processi di riflessione chiaramente ancorata temporalmente e localmente al mondo, in cui essa fa esperienze e compie azioni. Pertanto l'autocoscienza è un vissuto prospettico [*Erlebnisperspektive*] nel mondo. Se una persona si trova in uno stato di autocoscienza, allora esperisce immediatamente che essa è riguardata da stati ed eventi nello spazio e nel tempo, a cui si rapporta e a cui deve ulteriormente relazionarsi» (pag. 163). Da questo punto di vista, l'autocoscienza è qualcosa di costitutivamente pratico, ossia essa è già sempre in relazione pratica con il mondo, praticità che Kant non riconoscerebbe adeguatamente, data l'insoddisfacente – a parere dell'A. – soluzione data nella terza antinomia cosmologica.

¹²⁸ R. BUBNER, *Action and Reason: Aristotle vs. Kant*, in L. W. BECK (ed.), *Proceeding of the Third International Kant Congress*, cit., pagg. 225 – 233, esprime un'opinione che è nettamente antitetica rispetto a quella qui prospettata, poiché ritiene che Kant abbia del tutto equivocato la natura dell'azione, avendo egli inteso l'azione non nel senso della *praxis*, come ciò che, aristotelicamente, ha in se stesso il suo scopo, bensì come *poiesis*, ossia come mera produzione di ciò che prima non era. L'A. però non nota che questo 'produrre ciò che prima non era' non ha affatto un significato strumentale, ma, anzi, la possibilità di agire in virtù di una causa non preceduta da altre cause va invece nella direzione di un agire che, essendo 'gratuito', cioè spontaneo, ha in se stesso il proprio fine.

si può prevedere, qualora si pensi che il filosofo tedesco fa della trama temporale l'essenza stessa del mondo fenomenico – in una serie di difficoltà concettuali quasi inestricabili? Ciò è dovuto alla radicalità del pensare kantiano, che intende pensare la vita, e a maggior ragione, la vita razionale, come capacità di agire.

La vita è, in quanto tale, qualcosa di attivo, poiché la spontaneità è la sua legge fondamentale. Allo stesso modo che per Platone è vivo ciò che è *αυτοκίνητικόν*¹²⁹, o che per Leibniz l'appetizione è la 'tendenza' fondamentale del vivente¹³⁰, per Kant la vita è la facoltà di iniziare uno stato. «La vita – afferma in una *Reflexion* il filosofo – è la facoltà di iniziare uno stato [...] a partire da un principio interno [...] I corpi hanno ben un interno *principium* di agire l'uno sull'altro (per esempio, la connessione causale [*Zusammenhang*]), anche di conservare lo stato ricevuto, ma non di cominciare da sé». Negli animali, questo inizio è dettato da leggi meccaniche, da «una necessitazione esterna come nelle macchine; perciò, essi si chiamano *automata spiritualia*» (per entrambe le citazioni, *R* 3885, XVII, 313)¹³¹.

A maggior ragione, la vita di un essere razionale, che è in grado di autodeterminarsi, è attività. Ma ciò che si autodetermina è assolutamente, non relativamente (come gli animali) attivo. La libertà è perciò qualcosa di assoluto. «La libertà – afferma Kant nella *Reflexion* 4229 – non si può dividere [*theilen*]. L'uomo è o interamente o per nulla libero, perché egli o è capace di agire a partire da un *principio*¹³² attivo oppure dipende da condizioni» (*R* 4229, XVII, 467)¹³³. Questa posizione, che deriva da un modo di pensare radicale, ovvero da un modo di pensare che va alla radice stessa dei concetti di cui si serve, è

¹²⁹ Cfr. *Fedro*, 245 c (in PLATONE, *Opere*, vol. III, a cura di A. Zadro e P. Pucci, Laterza, Bari 1984, pagg. 235 – 236). Il ragionamento di Platone su ciò che si muove da sé e possiede, perciò stesso, un'anima, finisce per essere distante da quello di Kant nella misura in cui, a partire da questa circostanza, il filosofo greco intende provare l'immortalità dell'anima. Per Kant, invece, la facoltà di iniziare uno stato, di darsi da sé il movimento, qualifica sì il vivente rispetto al non vivente, tuttavia non solo non può in alcun modo provare l'immortalità dell'anima, ma non è neanche, se non nell'uomo, indice di autodeterminazione da parte di ciò che è vivente.

¹³⁰ «L'azione del principio interno che produce il cambiamento o passaggio da una percezione all'altra, si può chiamare *appetizione*; e per quanto l'appetito non possa mai raggiungere interamente la percezione cui tende, pure qualche cosa sempre ottiene, e giunge a percezioni nuove» (*Monadologia*, cit., § 15, pagg. 140 – 141).

¹³¹ Tuttavia, non per questo gli animali, contrariamente a quanto riteneva Cartesio (e come Kant mostrerà nella *Critica del Giudizio*), sono equiparabili alle macchine, e tanto meno, perciò, alla materia inerte. Gli animali possono iniziare da sé uno stato, sebbene sotto leggi meccaniche: infatti essi, in quanto vivi, sono attivi, sebbene non liberi. La causa che li sollecita ad agire è bensì meccanica, ma ciò non toglie che, per quanto *automata*, essi siano però al tempo stesso *spiritualia*, e siano, perciò, capaci della determinazione di iniziare uno stato, a differenza della materia.

¹³² In latino nel testo.

¹³³ Il teorico dell' 'ontologia della libertà', Luigi Pareyson, ha ripetuto quasi alla lettera questa osservazione kantiana: «La libertà – scrive il filosofo di Cuneo – o è illimitata o non è» (L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, scritti postumi a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 2000², pag. 467). Questa osservazione pareysoniana non è l'unica che ricorda da vicino le espressioni del Kant della terza antinomia. Si leggano, a titolo d'esempio, proposizioni come le seguenti: «La libertà è primo inizio, puro cominciamento [...] essa non prosegue niente che la preceda, e nulla di ciò che la precede ne spiega l'avvento [...] Essa è irruzione pura, impreveduta e repentina come un'esplosione [...] Dire che la libertà comincia da sé non è nient'altro che dire ch'essa comincia dal nulla» (ivi, pag. 470). Naturalmente, l'ontologia della libertà di Pareyson è debitrice anche rispetto ad altri autori. Egli stesso indica gli autori dai quali ha tratto maggiore ispirazione: «Plotino, Pascal, Fichte, Kierkegaard, Schelling, l'esistenzialismo», autori che designano uno scenario filosofico «in cui i concetti centrali sono quelli di esistenza, persona, interpretazione, e soprattutto libertà» (ivi, pagg. 9 - 10). Dove è da notare, che è proprio Kant il pensatore che Pareyson non inserisce tra gli autori che lo hanno maggiormente influenzato. Ciò sembra essere in contrasto con la circostanza che Pareyson, come abbiamo visto, si serve, per la sua teoria della libertà, di espressioni che sono testualmente kantiane. Questo contrasto si può spiegare forse con la circostanza che Kant identifica libertà in senso positivo e legge morale, mentre, per Pareyson, la libertà non può essere limitata alla morale e, soprattutto, non può essere riportata al concetto di legge. Ma di ciò parlerò più approfonditamente in una prossima nota.

proprio per questo in grado di ricavare dal concetto di libertà tutte le sue conseguenze. Di fatto, la constatazione che l'uomo non può essere solo in parte libero, ma che deve esserlo oppure non esserlo, non è che l'esplicitazione di ciò che è implicitamente contenuto nel concetto stesso di libertà. Infatti il concetto di libertà è quello di assenza di una determinazione precostituita, assenza di qualsiasi cosa possa ostacolare, influenzare, indirizzare un'azione. Come si può pensare allora la libertà come qualcosa di non assolutamente spontaneo? In questo senso, la libertà o è oppure non è. Se è, è assoluta. Se non è assoluta, non è libertà in senso pieno, ma solo comparativamente, rispetto, per esempio, ad un termine dato. Con linguaggio kantiano, si potrebbe dire che, se la libertà è veramente intesa come tale, allora ne discende analiticamente dal suo concetto che essa sia spontaneità assoluta. Quando si parla di libertà in quanto tale, non esiste qualcosa come l'esser soltanto relativamente liberi. Per questo la libertà è l'inizialità pura. Ed è per questo che, per fondarla, non si può ricorrere alla causalità della natura: infatti nella natura non v'è alcuna inizialità pura, ma ogni stato deriva da uno stato precedente. La libertà, come spontaneità, è, sotto questo riguardo, la possibilità della nascita del nuovo, dell'assolutamente nuovo. Essa è, come si potrebbe dire, evento. Ed è evento proprio perché è inizialità: in quanto inizialità, in essa nulla è predeterminato, ma tutto si origina come nascita. La libertà è dunque quel modo in cui l'uomo si sa legato al mondo, in quanto capace di originare, nel mondo e per il mondo, una nuova serie causale; dall'altro, è quel modo in cui l'uomo, pur legandosi al mondo, sa porsi in relazione dialettica con esso, sa far iniziare qualcosa di nuovo che il normale corso del mondo non potrebbe originare. È infatti libero ciò che è al di fuori di ogni previsione; ma gli eventi del mondo possono, quanto meno in linea di principio (se si dà per buona – e ciò non può, oggi, affatto essere ritenuto scontato – la visione rigidamente causalistica e deterministica degli eventi naturali proposta da Kant), essere tutti previsti in base a leggi. Il nuovo della libertà è il modo in cui l'uomo vive la sua vita nel mondo in maniera tale che egli può agire sfuggendo alla legge di una stanca ripetizione di eventi predeterminati, e, proprio per questo, incapaci di portare veramente il nuovo nella storia degli uomini. La libertà è ciò tramite cui l'uomo può pensare di progettarsi nel mondo¹³⁴.

¹³⁴ Riflessioni molto profonde sul tema del *novum* portato nel mondo dall'azione, intesa come assoluto cominciamento, sono quelle di H. ARENDT, svolte nel suo libro del 1958 *The Human Condition* (trad. it., da cui si cita, *Vita attiva. La condizione umana*, a cura di S. Finzi, intr. di A. Dal Lago, Bompiani, 2000⁸). Il pensiero della Arendt, in questo caso, non è estraneo ad influenze kantiane. La pensatrice ebrea però sviluppa le sue riflessioni in un senso che non coincide, per quel che a me sembra, esattamente con quello di Kant, dato che, per l'appunto, ella non si riferisce al problema della libertà, intesa come assoluta autodeterminazione, ma si concentra direttamente su quello dell'azione. Sarà interessante però riportare qualche brano dall'opera citata, affinché possano risaltare somiglianze e differenze tra le riflessioni di Kant e della Arendt: «Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita [...] Questo inserimento non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. [...] Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa [...] È nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti [...] il nuovo appare quindi alla stregua di un miracolo [...] Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire [...] Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa ed efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la "lieta novella" dell'avvento: "Un bambino è nato tra noi"» (pagg. 128, 129, e 182 dell'*op. cit.*; si veda comunque tutto il capitolo dedicato all'azione, differenziata dal lavoro e dall'opera, alle pagg. 127 – 182). In alcuni luoghi queste parole della pensatrice ebrea ricordano molto da vicino Kant: l'azione come l'assolutamente nuovo, da interpretarsi alla stregua di un 'miracolo' (con parole kantiane: secondo una causalità diversa da quella naturale); il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire (con parole kantiane: la spontaneità assoluta come origine dell'azione), mentre, per altro verso, se ne differenziano per

3. Libertà, carattere, mondo intelligibile

Abbiamo dunque visto come il concetto di causa sia la vera e propria chiave per comprendere come un mondo possa costituirsi. Ciò che se ne dovrà desumere è che allora la libertà, esprimendo una sua propria causalità, sue proprie leggi, esprimerà anche un suo proprio mondo. Ora, l'idea di una causalità libera ha relazione con il concetto di mondo in due sensi diversi: in un primo senso, che abbiamo visto, perché l'azione di una causalità libera crea nuove serie causali nel mondo empirico, e così lo modifica; in un secondo senso, perché, se una causalità libera deve essere una causalità che dà luogo a leggi sue peculiari, tali leggi devono poter costituire un mondo, un mondo che però non è quello sensibile, in cui vige la causalità meccanica, ma un mondo intelligibile, un mondo di cose in sé.

Riguardo al primo punto, c'è da chiedersi: in che modo una causalità libera, che 'progetta' e dà luogo a nuove serie causali, può operare nel mondo? Sappiamo che nel mondo tutto accade secondo leggi; dunque anche la causalità libera avrà la sua legge. Questa legge viene denominata da Kant il 'carattere'. L'uomo è libero non perché il suo comportamento sia sottratto a leggi, ma perché è egli stesso l'autore delle leggi cui è sottoposto. In linguaggio kantiano, ciò vuol dire che l'uomo sceglie il suo proprio carattere. Udendo questa parola, noi siamo istintivamente portati a pensare a qualcosa che riguardi la psicologia. 'Ognuno ha il proprio carattere', oppure 'è fatto così, quello è il suo carattere', si sente spesso dire, riferendosi in tal modo a precise peculiarità di tipo psicologico che determinano il comportamento di ciascuno. Questo significato di carattere non è tuttavia il significato che Kant conferisce alla parola. Meglio, non è il significato *fondamentale*, bensì solo un significato *derivato*. Infatti il significato fondamentale del concetto di carattere, in Kant, non è legato ad alcun tipo di mentalismo o di psicologismo, bensì, ancora una volta, al concetto di causa. 'Carattere' esprime il modo di agire proprio di una causa. «Ogni causa efficiente – scrive Kant – deve avere un carattere, cioè una legge la quale si riferisca alla sua causalità e senza la quale essa non sarebbe affatto una causa» (*KrV*, III, 366; *CRP*, 578)¹³⁵. Dato che l'essere libero non è determinato da una causalità, ma esprime una causalità, non sarà determinato da un carattere, ma darà luogo ad un carattere. Si avrà, dunque, osservando l'uomo, quale essere libero agente nel mondo sensibile, un carattere empirico; questo carattere empirico obbedirà a leggi interpretabili secondo il principio di causalità, giacché tutto, nel mondo sensibile, deve obbedire a tale principio. Ma non per questo si può dire che quel carattere sia determinato nel senso di necessitato; esso, infatti, dipende a sua volta da una scelta libera del soggetto. Questa 'scelta', tuttavia, non avviene al livello dell'empirico, bensì al livello del soprasensibile, e darà dunque luogo al carattere intelligibile, di cui quello empirico rappresenta uno 'schema'. Il carattere intelligibile non dipenderebbe dunque da alcuna condizione temporale, e sarebbe sottratto alla causalità naturale, ma darebbe al tempo stesso luogo, nel mondo sensibile, a degli effetti perfettamente interpretabili secondo il principio della causalità. In tal modo, a

l'insistenza posta sul *parlare*, per la marcata differenziazione tra la varie sfere del fare (lavorare, operare, agire), che certo si trova anche in Kant, con la distinzione tra sfera tecnica, pragmatica e morale, e che tuttavia non coincide esattamente con la distinzione posta dalla Arendt. Tenute nel giusto conto tutte le possibili differenze, tuttavia, credo si possa affermare che quello della Arendt sia uno dei possibili (e più promettenti) sviluppi del solco aperto da Kant con il suo pensiero della libertà.

¹³⁵ È stato ancora una volta merito di HEIMSOETH, *Zur kosmotheologischen Ursprung...*, cit., mettere nel giusto rilievo questa circostanza.

parere di Kant, risulterebbero pienamente conciliate libertà e natura, poiché ciascuna delle due ‘dice la legge’ nel suo proprio ambito: «Riguardo a tale ente [libero] si potrebbe dire in modo perfettamente giusto, che esso dà inizio spontaneamente ai suoi effetti nel mondo dei sensi, senza che l’azione cominci in lui stesso. [...] Così libertà e natura, ciascuna nel suo pieno significato, si ritroverebbero simultaneamente e senza alcun contrasto proprio nelle medesime azioni, a seconda che queste vengano confrontate con la loro causa intelligibile oppure con la loro causa sensibile» (*KrV*, III, 368; *CRP*, 580)¹³⁶.

Riguardo al secondo punto, invece, che leggi di un mondo soprasensibile della libertà vi siano, per Kant «risulta chiaro dagli imperativi [...] Il dovere esprime una specie di necessità e connessione con ragioni, la quale non si presenta altrove in tutta quanta la natura [...] [Infatti,] è impossibile che nella natura un qualche cosa debba essere altrimenti da quello che esso è in realtà in tutte queste relazioni temporali» (*KrV*, III, 371; *CRP*, 584). Il mondo in sé, da cui tali connessioni e leggi ‘non naturali’ proverrebbero, costituisce dunque il fondamento del mondo sensibile. «In effetti – asserisce Kant – poiché tali fenomeni, in quanto non sono affatto cose in sé, devono avere come fondamento un oggetto trascendentale, che le determini come semplici rappresentazioni, nulla impedisce allora, che noi possiamo attribuire a questo oggetto trascendentale [...] una causalità che non è fenomeno, sebbene i suoi effetti si ritrovino nondimeno nel fenomeno» (*KrV*, III, 366; *CRP*, 578). Nel mondo in sé sarebbe possibile pensare una determinazione libera ed un inizio primo, poiché in esso non v’è tempo, il tempo essendo soltanto la forma pura della nostra intuizione sensibile.

Ma in che senso possiamo parlare di un mondo intelligibile, la cui legge sia una legge della libertà¹³⁷, data la nostra finitezza? Quello di un mondo intelligibile in cui viga una legalità diversa da quella del mondo naturale è, dal punto di vista teoretico, non una verità dogmaticamente stabilita, bensì solo una presupposizione data dal fatto che possiamo congetturare, grazie all’esistenza del dovere, l’esistenza di una causalità libera, che rimandi ad un tale mondo intelligibile; di fatto, tale mondo non sarà mai da noi conosciuto, e ciò viene sottolineato con forza da Kant, che afferma che «con quanto è stato detto sopra non si è voluto certo provare la realtà della libertà» (*KrV*, III, 377; *CRP*, 592), e, conseguentemente, la realtà di un mondo intelligibile come mondo della libertà. Il noumeno, di cui noi giungiamo a conoscenza come concetto negativo in virtù del limite a cui la nostra facoltà rappresentativa va incontro nel suo sforzo di autoconoscenza, è un concetto che noi possiamo pensare, appunto come limite dei fenomeni, ma che non possiamo in alcun modo conoscere. Il problema cui mette capo la libertà, dunque, è sì un problema metafisico, poiché una causalità diversa da quella naturale ci dà modo di pensare ad un ordine dei fini, diverso da quello naturale ed il cui sommo reggitore sia Dio; però, questo abisso metafisico che la libertà ci spalanca non sarà mai nulla di teoreticamente provato né tanto meno provabile, sicché essa ci apre, da un lato, lo scenario della fede razionale e della speranza; ma dall’altro, ci pone innanzi positivamente il dovere di creare, nello stesso mondo empirico, un mondo dei fini adeguato agli esseri razionali.

¹³⁶ Su carattere intelligibile e carattere empirico si veda J. ATWELL, *The Intelligible Character in Kant's First Critique*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, cit., pagg. 493 - 500, che vede nella distinzione in oggetto non una distinzione tra *due diversi* caratteri, ma tra *due aspetti* dello stesso carattere. Per poter affermare questo è tuttavia necessario in pari tempo asserire che la distinzione tra cose in sé e fenomeni non è una distinzione tra due entità reali; rimando perciò alla discussione che segue nel testo su questo punto.

¹³⁷ Il tema di una ‘legge della libertà’ è, nella *Critica della ragione pura*, semplicemente abbozzato. Esso sarà abbondantemente sviluppato, invece, nelle opere di morale; per questo motivo non mi dilungo ora nella discussione relativa a questo punto, e rimando, a tal proposito, ai §§ 4 – 8 di questo capitolo.

Questo richiamo al carattere regolativo, e non costitutivo del concetto di mondo intelligibile quale mondo della libertà, non ha impedito, tuttavia, che la soluzione kantiana della terza antinomia sia stata da molti considerata insoddisfacente. E insoddisfacente nella misura in cui essa si fonda su un concetto come quello di noumeno. Sebbene, infatti, nel capitolo della prima *Critica* intitolato *Sulla distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni* Kant abbia specificato il carattere negativo del concetto di noumeno, quale limite delle pretese della sensibilità (cfr. *KrV*, III, 210 e sgg.; *CRP*, 328 e sgg.), egli non è sembrato rimanere sempre fedele a questa enunciazione di principio, spingendosi, a volte, ad utilizzarlo anche in senso positivo, come fondamento reale dei fenomeni¹³⁸. Ed è stata proprio questa ambiguità nell'utilizzo del concetto di cosa in sé che ha attirato su di esso, e non senza valide ragioni, le più serrate critiche. Ciò avvenne praticamente fin dai primissimi inizi della ricezione della filosofia kantiana¹³⁹: Jacobi¹⁴⁰ e Schulze¹⁴¹, per esempio, criticarono la relazione di causalità che il mondo sensibile avrebbe

¹³⁸ Nella *Vorrede* alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, per esempio, Kant afferma: «La conoscenza della ragione si riferisce soltanto a fenomeni, lasciando per contro la cosa in sé certo sussistere come per sé reale, ma sia da noi sconosciuta» (*KrV*, III, 13; *CRP*, 26). O ancora, nello scritto contro Eberhard, Kant dichiara che la *Critica* giunge sempre alle cose in sé, «solo che essa questo fondamento della materia delle rappresentazioni sensibili non lo pone più nelle cose stesse in quanto oggetti dei sensi, bensì in alcunché di soprasensibile che sta a loro fondamento e del quale non possiamo avere nessuna conoscenza» (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, VIII, 215; SC, 92). E nella *Einleitung* della coeva *Critica del Giudizio* vien detto esplicitamente che lo scopo dell'opera è gettare un ponte tra il sensibile e il soprasensibile che gli sta a fondamento: «Sicché vi deve essere un fondamento dell'unità tra il soprasensibile, che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto della libertà contiene praticamente» (*KU*, V, 176; *CG*, 21). Le citazioni potrebbero facilmente moltiplicarsi. Tuttavia, il vero è che tale questione non può risolversi semplicemente a suon di citazioni; nei testi kantiani, vi sono sia passi che parlano dei noumeni come di un che di reale, sia passi che parlano del noumeno come puro concetto limite. Il dilemma può allora essere risolto più con strumenti, per dir così, teoretici, che con strumenti esegetici: infatti, è solo sciogliendo il nodo se la 'percezione originaria', che 'mette in moto' le nostre facoltà conoscitive, sia una percezione originata da noumeni, o invece sia una percezione causata da fenomeni, che può decidersi se il concetto di cosa in sé è un concetto solo negativo o anche positivo. In questa sede non è tuttavia pensabile condurre tale discussione, giacché, per farlo, occorrerebbe riesaminare la struttura teorica sottesa agli argomenti utilizzati da Kant nell'*Estetica trascendentale* della prima *Critica*, cosa che ci condurrebbe palesemente troppo lontano dal nostro tema di ricerca. Sul fondamento soprasensibile della natura, cfr. comunque P. FAGGIOTTO, *Il sostrato noumenico della natura in Kant*, dispensa dal corso di Filosofia Teoretica tenuto presso l'Università degli Studi di Padova nell'A. A. 1986 – 87.

¹³⁹ Uno strumento utilissimo, in italiano, per la ricostruzione del dibattito suscitato dalla filosofia kantiana negli anni tra il 1780 e 1800 (la cosiddetta *aetas kantiana*), con un'ottima sezione dedicata al problema della relazione tra cosa in sé e fenomeno nell'interpretazione dei primi seguaci e dei primi avversari di Kant, è l'antologia *La "Critica della ragion pura nell'aetas kantiana"*, 2 voll., a cura di R. Ciafardone, Japadre, L'Aquila 1987.

¹⁴⁰ L'idea di Jacobi era la cosa in sé fosse un presupposto indispensabile della teoria della conoscenza kantiana, poiché se essa non fosse ammessa sarebbe insensato pensare ad una affezione dell'animo da parte degli oggetti, che invece la teoria kantiana deve postulare, dal momento che non è l'animo umano a creare gli oggetti. Al tempo stesso, però, Jacobi riteneva pure che una tale ammissione inficiasse completamente il discorso kantiano, poiché essa comportava che si ammettesse un rapporto causale tra cosa in sé e fenomeno, che non può essere in alcun modo giustificato, dal momento che la cosa in sé dovrebbe essere qualcosa di totalmente ignoto ed irriducibile alle categorie con le quali si interpreta la realtà fenomenica. Come Jacobi sinteticamente afferma che senza il presupposto delle cose in sé è impossibile entrare nel sistema kantiano; con esso, tuttavia, è impossibile restarvi. In tal modo, Jacobi, e tutti gli altri critici della dottrina kantiana, coglie un aspetto reale delle difficoltà cui va incontro la teoria kantiana della conoscenza. Per quanto detto, cfr. F. H. JACOBI, *Über den transcendentalen Idealismus*, in *Werke*, 6 Bände, Hrsg. von F. H. Jacobi und F. Köppen, Leipzig 1812 – 1827, Band II, Ss. 289 – 310, trad. it. in F. H. JACOBI, *Scritti kantiani*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1992, pagg. 67 – 78. Per quanto, invece, riguarda l'interpretazione jacobiana della filosofia pratica kantiana, tra i pochi studi disponibili cfr. M. IVALDO, *Jacobi sull'etica di Kant*, in «Studi kantiani», 17, 2004, pagg. 65 – 103.

¹⁴¹ Come Jacobi, anche lo scettico autore dell'*Enesidemo* contestava a Kant che la sua ammissione che delle cose in sé fossero causa dei fenomeni comportava che dovessimo ascrivere alle stesse cose in sé due categorie, l'esistenza e la causalità, mentre Kant aveva dichiarato l'assoluta inconoscibilità dei noumeni: «Secondo la deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto – scrive Schulze – che la critica della ragione ha prodotto, le categorie

con quello intelligibile; Reinhold, che del resto non era certo un avversario della filosofia trascendentale, non aveva messo in dubbio l'indispensabilità del concetto di cosa in sé, e tuttavia, aveva voluto correggere l'impostazione kantiana, facendo del noumeno, più che una 'cosa', un 'concetto'¹⁴²; Fichte¹⁴³ e Schelling¹⁴⁴ abbandonarono nei loro sistemi questa nozione problematica, ed Hegel interpretava la cosa in

di *causa e realtà* [Wirklichkeit], cioè, devono poter essere applicate soltanto ad intuizioni empiriche, soltanto a qualcosa che sia stata percepita nel tempo, e al di fuori di questa applicazione le categorie non devono avere né senso né significato. L'oggetto al di fuori della nostra rappresentazione (la cosa in sé), che secondo la critica della ragione deve aver prodotto, mediante l'influsso sulla nostra sensibilità, i materiali delle intuizioni, non è tuttavia esso stesso di nuovo una intuizione o una rappresentazione sensibile, bensì esso deve essere qualcosa di realmente differente e indipendente da esse; dunque non può essere applicato ad esso, secondo i risultati propri della critica della ragione, né il concetto di causa, e nemmeno il concetto della realtà» (G. E. SCHULZE, *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*, Jena 1792, ristampa anastatica nella collana «Aetas kantiana», vol. 240, Culture et Civilisation, Bruxelles 1969, pagg. 263 – 264)

¹⁴² Reinhold aveva, da un lato, cercato di 'difendere' il concetto kantiano di cosa in sé, argomentando che ogni teoria della rappresentazione deve teorizzare una 'materia' della rappresentazione, che non dipende dalla coscienza, ma che è data alla coscienza; dall'altro lato, però, poiché la teoria della facoltà rappresentativa si occupava soltanto di ciò che avviene all'interno della rappresentazione, questa stessa materia della rappresentazione data alla coscienza non stava ad indicare altro che qualche cosa che sta all'interno della rappresentazione, come sua componente essenziale, e perciò dichiarava impossibile pensare il concetto di cosa in sé come corrispondente ad una cosa reale fuori della rappresentazione. «La materia – scrive Reinhold nel suo *Versuch* – è solo in tanto parte costitutiva della rappresentazione, in quanto è data, non in quanto viene data; in quanto compare nella rappresentazione, non in quanto è fondata su qualcosa di diverso dalla rappresentazione, qualunque cosa esso sia». Da ciò segue che «la cosa in sé e le sue qualità costitutive diverse dalla forma della rappresentazione non soltanto non sono nulla di impossibile, ma sono addirittura qualcosa di indispensabile alla mera rappresentazione, dal momento che nessuna mera rappresentazione è possibile senza materia, e nessuna materia senza qualcosa fuori della rappresentazione che non abbia la forma della rappresentazione, cioè senza la cosa in sé. In questa proprietà la stessa cosa in sé non è affatto rappresentabile come una cosa nella sua essenza, ma solo come concetto di un qualcosa che non è rappresentabile»: infatti questo concetto di cosa in sé è interno alla rappresentazione, giacché null'altro che la rappresentazione può essere conosciuto, e dunque nulla si può postulare completamente al di fuori della rappresentazione. In altre parole, a Reinhold non interessa «da dove sorga la facoltà della rappresentazione, ma in che cosa consista, non si domanda dell'origine, ma solamente della qualità costitutiva della facoltà della rappresentazione; non da dove la facoltà della rappresentazione ottenga le sue parti costitutive, ma che tipo di parti costitutive abbia; non come sia geneticamente spiegabile la facoltà della rappresentazione, ma cosa si debba intendere con facoltà della rappresentazione» (per tutte le citazioni, si veda K. L. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena 1789, pagg., nell'ordine di citazione, 262, 249, 222; trad. it. *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, a cura di F. Fabbianelli, Le Lettere, Firenze 2006, pagg. 161, 154 – 155, 141).

¹⁴³ Fichte fu fin dall'inizio della sua speculazione avverso al concetto di cosa in sé, ritenendolo un concetto dogmatico, in quanto per principio un tale concetto esclude ogni possibile relazione tra coscienza e cosa, che invece devono essere, seppur distinguibili idealmente, a giusto inscindibilmente uniti nella concreta esperienza: «Se si prescinde dalla cosa, [al filosofo] rimane, a giustificare l'esperienza, un'intelligenza in sé; se si prescinde dall'intelligenza, gli rimane, a giustificare l'esperienza, una cosa in sé. Nel primo caso fa astrazione dal rapporto dell'intelligenza con l'esperienza; nel secondo fa astrazione dal fatto che la cosa si presenta nell'esperienza [...] Il principio del dogmatico, la cosa in sé, non è nulla [...] La cosa in sé diventa una chimera bella e buona; non c'è più ragione d'ammetterla, e con essa crolla l'intero edificio del dogmatismo» (J. G. FICHTE, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, I, 4, pagg. 187 e 192- 193; trad. it. di L. Pareyson, *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, a cura e con postfazione di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1996, pagg. 38 e 46).

¹⁴⁴ Si veda per esempio quanto Schelling dice nella sua opera *Filosofia e religione* del 1804: «In tutti i sistemi dogmatici [...] si parla di una realtà dell'Assoluto che sarebbe esterna ed indipendente dall'idealità, e perciò in tutti questi sistemi [...] ci si trova di fronte [...] a un'esigenza contraddittoria, [...] in quanto l'in-sé diventa, a sua volta, attraverso la conoscenza stessa, un prodotto dell'anima, e quindi puro noumeno e cessa di essere un in-sé» (F. W. J. SCHELLING, *Filosofia e religione*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 2002⁶, pagg. 44 – 45). Schelling non cambierà idea, a questo proposito, neanche nell'ultima fase della sua speculazione. Egli accetterà la critica di Schulze e Jacobi del concetto di cosa in sé, affermando che la cosa in sé, che si pretende essere un oggetto = *x* causa delle nostre rappresentazioni, viene in realtà pensato tramite almeno due categorie: quella di realtà e quella di causalità; pertanto, «questa cosa-in-sé era [...] la pietra dello scandalo che la

sé come risultato necessario del procedere astratto di un intelletto la cui attività fosse meramente rappresentativa¹⁴⁵. Il neokantismo, per parte sua, aveva inteso ridurre questa nozione ad un mero dato metodologico, interpretandola esclusivamente come concetto limite, come ‘controparte metodologica’ necessaria al concetto di fenomeno, fondamentale qualora si intenda produrre una ‘teoria dell’esperienza’ in senso trascendentale, una teoria, vale a dire, che parta dall’analisi delle nostre conoscenze aprioriche¹⁴⁶. L’eccezione, in questo quadro, è rappresentata da Schopenhauer, che riteneva merito immortale di Kant l’aver distinto un mondo delle apparenze da un mondo intelligibile¹⁴⁷. Questo solo per citare gli interpreti ed i pensatori più famosi, i quali si siano occupati della questione. In questa sede, non posso diffusamente occuparmi del problema della relazione tra fenomeni e noumeni, né posso sistematicamente affrontare la questione se il concetto di cosa in sé sia inteso da Kant solo come concetto limite, o anche come concetto di un oggetto reale, che contenga il fondamento dei fenomeni. Quel che è certo, comunque, è non solo che Kant ha ‘oscillato’ tra le due interpretazioni, ma anche che egli, soprattutto nelle opere etiche, ha spesso utilizzato, almeno implicitamente, il concetto in un senso positivo. E altrettanto appare certo che, se la soluzione di questo problema è realmente quella di immaginare, a fondamento del mondo dei fenomeni, un mondo in sé, quale mondo non temporale, in cui proprio per questo può vigere la libertà, questa soluzione stessa apre più problemi di quanti non ne chiuda (per esempio: che relazione c’è tra i due mondi? È possibile che essi possano stare in contatto o che il primo contenga il fondamento del secondo? Come può immaginarsi un mondo ove la causalità non sia legata al tempo? E in che modo una causalità non temporale può avere degli ‘influssi’ sul mondo temporale e fenomenico? E che senso avrebbe il concetto di un *inizio assoluto* di una serie causale, se questo inizio primo deve avvenire in un mondo dove

Critica della ragion pura kantiana non poteva superare e nella quale essa, come scienza autonoma, non poteva non naufragare» (ID., *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, revisione della traduzione di F. Tomatis, Bompiani, Milano 2002, pag. 81).

¹⁴⁵ «Kant quando [...] viene a parlare, relativamente alla logica, dell’antica e famosa domanda: Che cosa sia la verità? Spaccia per prima cosa come una volgarità quella definizione nominale che ne fa la coincidenza del conoscere col suo oggetto, - definizione che è di un gran valore [...] Se ci si ricordi di essa a proposito dell’affermazione fondamentale dell’idealismo trascendentale, che la conoscenza razionale non sia capace di afferrare le cose in sé, che la realtà stia assolutamente fuori del concetto, si vede subito che cotesta ragione che non sa mettersi d’accordo col suo oggetto, colle cose in sé, e che le cose in sé che non si accordano col concetto razionale, il concetto che non coincide colla realtà e una realtà che non coincide col concetto, sono delle rappresentazioni prive di verità» (G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma – Bari 1999⁶, pag. 670).

¹⁴⁶ Cfr. H. COHEN, *La teoria kantiana dell’esperienza*, trad. it. della prima edizione di L. Bertolini, Franco Angeli, Milano 1990, pagg. 243 - 254; un’espressione molto decisa di Cohen a tal proposito si trova poi ne *La fondazione kantiana dell’etica*, cit., dove il fondatore della scuola di Marburgo afferma che «le cose sono fenomeni; la loro realtà si fonda, ed ha la sua sola esistenza, nelle leggi dell’esperienza. Punto e basta» (pag. 36). E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, ed. it. a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1984², pagg. 257 - 258. Cassirer tuttavia riconosce che Kant non limita il concetto di cosa in sé al tratto metodologico, e riconosce che il filosofo non ha mancato, soprattutto in relazione all’etica, di «guardare in altre direzioni». Per una interpretazione del concetto di noumeno come concetto metodologico, cfr. pure P. VASCONI, *La teoria della doppia affezione e l’interpretazione realistica di Kant*, in «Rivista di filosofia», 78, 1987, pagg. 201-220. Questa interprete ritiene infatti che «l’affezione sia empirica, ma nel senso che l’oggetto che affetta è la *cosa* del senso comune. L’affezione non è né da parte dei fenomeni, intesi come le nostre rappresentazioni degli oggetti, né da parte delle cose in se stesse. I concetti di fenomeno e cosa in se stessa [...] non appartengono allo stesso livello di linguaggio a cui appartiene la valutazione che le cose provocano in noi le sensazioni, le rappresentazioni: essi appartengono ad un secondo ordine di termini, che ha per propri oggetti le nostre conoscenze, i nostri concetti, non gli oggetti dei nostri concetti» (pag. 215).

¹⁴⁷ Schopenhauer apprezzò la distinzione kantiana, interpretandola tuttavia a suo modo – e, in qualche modo, stravolgendola; cfr. A. SCHOPENHAUER, *Critica della filosofia kantiana*, ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di N. Palanga, introduzione di G. Riconda, Mursia, Milano 1996, pag. 459.

non vi sono relazioni temporali?). Ma, se Kant mette in gioco una nozione così, starei per dire, ‘equivoca’ quale quella di mondo intelligibile, che sembra in questo modo configurarsi quasi come un ‘retromondo’ che debba influire sul ‘nostro’ mondo, è perché, io credo, debbono esistere più profonde motivazioni che lo inducono a percorrere questa via. Quella principale è che la filosofia trascendentale non può accontentarsi della nozione di libero arbitrio intesa come proprietà psicologica dell’animo umano. La filosofia trascendentale *sa* che, *qualora* esista qualcosa come il libero arbitrio, deve esistere una libertà in senso ampio, cioè *trascendentale*. L’aggettivo ‘trascendentale’, com’è noto, sta ad indicare le condizioni di possibilità del costituirsi di un ambito del sapere. Se uniamo questo significato dell’aggettivo al termine libertà, ne ricaveremo che la libertà è ciò intorno a cui si costruisce un intero ambito del sistema del sapere. Se vuol essere in grado di far ciò, la libertà deve essere una fonte di principî specifica. Il concetto di un mondo in sé quale mondo della libertà soddisfa questa esigenza che la libertà sia una fonte di principî specifica, ma certamente lascia una serie di nodi irrisolti, i quali saranno poi ripresi ed affrontati da parte di Kant sulla base di un ulteriore punto di vista nelle opere morali, che, pertanto, è necessario ora analizzare.

4. La causalità libera e la sua legge: il punto di vista pratico sulla libertà

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant prosegue la sua riflessione sulla libertà, mettendone a punto il concetto propriamente morale.

La libertà morale deve essere una libertà della volontà, poiché la fonte della moralità è la volontà. Si pone dunque il problema, nel momento in cui si voglia esaminare il problema di come pensare una libertà morale, di come sia possibile una determinazione libera della volontà.

Per Kant la libertà della volontà va pensata in un duplice senso. Egli distingue una libertà di tipo negativo ed una di tipo positivo: «La *volontà* è una specie di causalità degli esseri viventi, in quanto siano razionali, e *libertà* sarebbe la proprietà di tale causalità per cui essa può essere efficiente indipendentemente da cause estranee che la *determinino* [...] Una tale definizione della libertà è *negativa* e perciò, per comprenderne l’essenza, sterile; ma da essa proviene un concetto *positivo* della libertà, tanto più ricco e fecondo [...] cosa può allora essere la libertà della volontà se non autonomia, ossia la proprietà della volontà di essere legge a se stessa? Ma la proposizione ‘la volontà è legge a se stessa in tutte le azioni’ designa solo il principio che dice di non agire secondo alcun’altra massima se non quella che può avere se stessa ad oggetto anche come legge universale. Questa è però appunto la formula dell’imperativo categorico, e il principio della moralità: dunque una volontà libera e una volontà sotto leggi morali sono lo stesso» (*GMS*, IV, 446 – 447; *FMC*, 127 – 129). Questa stessa distinzione tra libertà negativa e positiva la si ritrova anche nella *Critica della ragione pratica*: «Il principio unico della moralità consiste nell’indipendenza da ogni materia della legge (ossia da un oggetto desiderato), e nello stesso tempo nella determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislativa universale di cui una massima deve essere capace. Ma quell’indipendenza è la libertà nel senso negativo; invece, questa legislazione propria della ragion pura, e come tale, pratica, è la libertà nel senso positivo» (*KpV*, V, 33; *CRPr*, 71). La libertà in senso negativo consiste perciò nell’indipendenza; quella in senso positivo coincide con l’autonomia. Per comprendere l’essenza morale della libertà, si dovrà quindi spiegare quali relazioni vi

siano tra indipendenza e autonomia, in che senso esse siano connesse – giacché in entrambi i casi si tratta di libertà – pur essendo distinte. Questo è dunque quanto ora mi accingo a fare.

Kant afferma che una volontà libera ed una volontà sotto leggi morali sono la stessa cosa. Egli sembra in tal modo affermare una sorta di preponderanza del momento dell'autonomia su quello dell'indipendenza. Tuttavia, quest'idea può essere ritenuta corretta soltanto con molte limitazioni. Il vero è che per Kant sono essenziali entrambi i momenti. Se egli mette tanto in risalto il momento positivo, è perché intende combattere l'idea che la libertà consista nella completa assenza di leggi; piuttosto, la vera libertà si ha nella costituzione di un 'regno della libertà'. Ciò ha come importante conseguenza di non fare della libertà un potere astratto. Se, infatti, la libertà non avesse anche un concetto positivo, questa stessa libertà vivrebbe allora in una mera astrazione. La libertà non può essere una forma, per così dire, neutrale, che non si orienti assolutamente a nulla. Ora, se qualcosa deve derivare dalla libertà, e questo qualcosa deve essere ciò in cui la libertà si riconosce, allora deve esservi qualche forma, qualche 'legge', per dirla in linguaggio kantiano, che sia propria della libertà. Per questo, la libertà negativa viene sempre posta in connessione con la libertà positiva. Detto in altre parole, la libertà deve conoscere un momento di 'dono', grazie al quale essa possa dar luogo ad un ordine in cui possa riconoscersi ed alimentarsi¹⁴⁸.

Io esprimerei un tale legame tra incondizionatezza della determinazione volontaria e carattere di donazione della libertà in questi termini:

- 1) Sperimentarsi come liberi significa sapersi non predeterminati da alcuna causa; ma questo
- 2) vuol dire sapere che è possibile agire in modo non 'reattivo': infatti, avere la possibilità di agire liberamente, vuol dire avere la capacità di agire non, semplicemente, in risposta ad uno stimolo o ad una causa, oppure, ancora, in vista di un qualche fine particolare: agire liberamente è infatti agire spontaneamente.
- 3) Questa non reattività dell'agire non è, però, qualcosa che pertenga solo a me, in quanto mi so libero; è qualcosa che riguarda, indistintamente, tutti gli esseri razionali, proprio per il fatto che essi sono in possesso di una ragione (pura pratica).
- 4) Poiché siamo consapevoli che la libertà è caratteristica di tutti gli esseri razionali, questa consapevolezza stessa ci dice, positivamente, di dovere (*sollen*) offrire riconoscimento a tutti gli altri

¹⁴⁸ I motivi che ho esposto sono quelli che non mi consentono di essere d'accordo con quanto afferma K. AMERIKS, *Zu Kants Argumentation am Anfang des Dritten Abschnitts der Grundlegung*, in *Systematische Ethik mit Kant*, cit., pagg. 24 – 54: « Che una causa debba operare sempre secondo leggi [...] è un passo tanto fatale quanto dubbio ». E l'A. così prosegue in nota: « Sebbene Kant presenti questa affermazione come naturale, essa è estremamente dubbia, anche per lui stesso. Altrimenti che in tale luogo, dove respinge subito il pensiero che la libertà potrebbe essere senza legge, egli nelle prime opere chiama buono lo stesso pensiero e contrappone libertà e legge – e i resti di questa posizione si trovano ancora in una sezione della *Critica* (A 447 B 475) » (pagg. 34 – 35). G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, cit., soprattutto pagg. 62 – 115 (ma tutto il libro, a questo riguardo, è da vedere), contesta invece che le leggi della libertà si identifichino analiticamente con quelle della morale, utilizzando tra l'altro l'argomento che, se le leggi della morale si identificano con la morale, allora le azioni cattive non sono imputabili. Analizzerò più avanti in maniera dettagliata questa possibile implicazione del ragionamento kantiano. Ciò che posso dire ora è che Prauss apre una prospettiva molto interessante, esponendo il suo punto di vista secondo il quale la ragione debba essere considerata per se stessa pratica, e proprio da questa intrinseca praticità della ragione si debbano ricavare gli strumenti per provare che la volontà in genere, non solo nella morale, ma in ogni suo uso, agisce liberamente, secondo una causalità non assimilabile a quella naturale.

esseri liberi. Questo riconoscimento deve essere incondizionato, come incondizionato è l'agire di chi è libero.

5) Questo riconoscimento stesso ci chiama all'azione, ed è anzi esso stesso che orienta la nostra azione, poiché la consapevolezza della libertà, della libertà da attribuire universalmente agli esseri razionali, non è la consapevolezza di qualcosa di neutro, perché deriva dal nostro sapere in prima persona liberi. Ciò costituisce un'indicazione, e dunque un motivo, per il nostro agire; però

6) l'orientare non è il predeterminare: infatti, l'assunto fondamentale di tutta la deduzione è che nessuna causa ci predetermini, e dunque si può agire così in maniera morale come in maniera immorale.

Dal punto di vista della libertà positiva, cioè di una legge della libertà, la stessa deduzione potrebbe invece essere condotta in questo modo:

1) Sapersi positivamente liberi significa sapere di dovere agire secondo una legge della libertà, o legge morale (legge che, sopra, ho definito dell'universale riconoscimento tra esseri liberi);

2) Legge della libertà o legge morale è quella che connette universalmente e necessariamente (proprio *in quanto* legge) tutto ciò di cui si può predicare la libertà, dunque tutti gli enti che si caratterizzano per essere liberi.

3) Ma libero, in senso rigoroso, è ciò che non è determinato da altro; dunque enti, di cui si predichi la libertà, sono enti che possiedono la spontaneità.

4) Una tale spontaneità sono però in grado di esprimerla solo enti capaci di unire, nella loro determinazione, volontà e ragione, dando luogo ad una *ragione pura pratica*: una ragione pura è infatti una ragione che si determina da sé, e una volontà, se essa è volontà in senso rigoroso, produce la sua volizione. Gli enti che sono in possesso di una ragione pura pratica non sono perciò *determinati* da una legge, ma *si determinano in virtù di* una legge.

5) Se tali enti non sono determinati da qualcos'altro, essi sono autodeterminantesi; allora,

6) se sono autodeterminantesi, neanche una legge della libertà li determinerà senza che loro stessi si siano determinati ad essa, altrimenti questa non sarebbe più una legge della libertà, ma della necessità.

I due tipi di libertà si incontrano, dunque, perché il positivo dell'autodeterminazione incontra il positivo che caratterizza la legge (e viceversa). La positività della legge è tale perché determina, secondo principî, la relazione tra esseri liberi; la positività della facoltà di scegliere è il suo essere in grado di *produrre* effetti, senza essere *determinati* da cause precedenti¹⁴⁹.

Salda deve perciò rimanere l'intuizione kantiana che la libertà, come potere assoluto di autodeterminazione, non può essere intesa come un mero librarsi nel vuoto, senza relazione ad una possibile, ben definita trama; in termini kantiani, ciò significa che non può essere pensata la libertà negativa senza riferimento alla libertà positiva. In molte *Reflexionen* Kant parla della necessità di sottoporre la libertà a condizioni che ne definiscano l'uso. «Io – scrive Kant – nella *Reflexion* 7202, degli anni Ottanta – sono libero solo dalla costrizione della sensibilità, non posso tuttavia essere insieme libero dalle leggi limitative della ragione; infatti proprio perché io sono libero da quella [costrizione della sensibilità], debbo sottostare a queste [leggi della ragione] [...] A questa legge non posso rinunciare senza

¹⁴⁹ Queste due deduzioni non vogliono, ovviamente, provare *che* la libertà è reale; esse assumono, come già provato e dimostrato altrove, che *vi sia* una libertà; esse vogliono semplicemente mostrare *come* una legge morale e un libero arbitrio possano interagire.

contrastare la mia ragione, la quale sola può fissare l'unità pratica del volere secondo principî» (R 7202, XIX, 281). Invece, secondo la *Reflexion* 7210, degli stessi anni, «la più grande perfezione è il libero arbitrio, e da qui può sorgere il più grande bene e dalla mancanza di regole il più grande male. Perciò la condizione essenziale è la sottomissione dei liberi arbitrii sotto regole del loro uso reciproco» (R 7210, XIX, 286). Dello stesso tenore la *Reflexion* 7212: «Devono esserci regole dell'uso della libertà in generale che precedano gli impulsi sensibili. Queste riguardano una libertà conforme a regole, che è dunque conforme alle condizioni sotto le quali la libertà può essere un bene. La perdita di esse non può essere sostituita da nessun bene» (R 7212, XIX, 287). Soprattutto nella *Reflexion* 7202, è evidente che Kant connette il concetto di una regola della libertà ad una esigenza necessaria della ragione, che sempre ha bisogno di pensare secondo forme definite, e dunque, nella prospettiva kantiana, secondo regole. E, se nelle altre *Reflexionen* Kant parla della perdita della regola come del più grande male che potrebbe occorrere al concetto di libertà, ciò è detto non solo in un senso moralistico o edificatorio, ma anche nel senso che, in assenza di una regola, la libertà non potrebbe esperire il suo momento di donazione, inteso come principio della possibilità dell'edificazione di un mondo di libertà¹⁵⁰.

L'esigenza, dunque, di pensare la libertà come qualche cosa che è anche in relazione a regole pare irrinunciabile. Tuttavia, l'espressione 'leggi della libertà' risulta, a prima vista, fortemente equivoca. Infatti, si potrà ben prevedere, dal momento che 'libertà', rigorosamente parlando, sembra voler dire assenza di una determinazione che preceda la determinazione libera stessa, e 'legge', invece, principio di determinazione, che nell'accostare il concetto di legge a quello di libertà possa sorgere una certa quantità di problemi. Il principale dei quale pare essere quello che, se la determinazione libera viene sottoposta a leggi, che ne costituiscono anche il principio determinante, allora essa non potrà più essere realmente libera, ma determinata da leggi che, pur non essendo quelle della natura, si svolgono tuttavia secondo un rigoroso principio causale, che non prevede alcuna eccezione. Le leggi allora verrebbero dette 'della

¹⁵⁰ L. PAREYSON è decisamente contrario a qualcosa come una legge della libertà. Pareyson riconosce che la libertà debba essere pensata in costante relazione con la necessità e con la forma, ossia che nella libertà, nel suo linguaggio, debba esserci una forma di eterorelazione, perché anch'egli riconosce che «la libertà che sia attività e nient'altro che attività, l'attività che si libra su se stessa, l'attività abbandonata a se stessa, non è, propriamente, libertà» (*op. cit.*, pag. 18). Ma per il filosofo il rapporto non è tra la libertà e la sua legge, bensì tra la libertà e l'essere, inteso come necessità. E questo perché la libertà, se è tale, non può che essere sciolta da leggi, perché essa è assolutamente incondizionata. Egli così si esprime a tal riguardo: «Si vuol dire: la libertà ha in sé [una legge?] (altrimenti non è libertà, ma licenza), e se ne trae che non c'è libertà senza legge, e che fa parte della natura della libertà avere una legge [...] Ora, la libertà non ha bisogno di nessuna garanzia, perché, anche se la libertà si distrugge, anche se la libertà si nega, tuttavia il suo atto di negarsi è pur sempre un atto di affermarsi. Quindi questa affermazione è estremamente blanda, banale, di uno spiritualismo edulcorato e ottimistico, di esito univoco, sordo al carattere tragico della libertà e del suo esercizio» (*op. cit.*, pag. 19). Naturalmente, sarebbe tutta da dimostrare questa asserzione secondo la quale il concetto di legge della libertà sarebbe soltanto una sorta di garanzia contro gli esiti imprevedibili della libertà; e, ovviamente, non è affatto vero che il concetto di legge della libertà sia incompatibile con il carattere tragico della libertà, come dimostra la dottrina kantiana del male radicale. Particolarmente equivoco poi appare quanto Pareyson afferma, che la libertà, lungi dall'avere una legge, sottopone invece ogni legge al suo vaglio, e solo allora, «si potrà vedere se la legge ch'essa ha adottato la ribadisce e la conferma, se è proprio quella che la libertà riconosce e adotta» (pagg. 20 – 21). Equivoca è questa proposizione, perché, se la libertà riconosce e adotta una legge, *quella* legge sarà la *sua* legge; se così non fosse, si dovrebbe allora dire che la libertà riconosce ed adotta qualcosa di esteriore rispetto a sé: il che è evidentemente assurdo. Il problema allora, a mio avviso, non è quello di contrapporre libertà e legge come si contrappongono assenza di determinazione e necessità; il problema più interessante consisterà nel verificare come sia possibile che l'assolutamente incondizionato, che la libertà stessa è, sia in grado di produrre una determinazione, una forma, in termini kantiani, una legge; una legge che non sia ad essa esteriore, ma che leghi la sua incondizionatezza con la sua capacità di produrre condizioni, o, come anche si potrebbe dire, che leghi il suo non essere determinata da cause con la sua capacità di agire producendo una causalità.

libertà', perché esse esprimerebbero una legislazione che rende possibile l'azione indipendentemente dalla causalità naturale, ma non darebbero luogo ad alcuna libertà come principio di autodeterminazione. In effetti, se una volontà libera e una volontà sotto leggi morali sono la stessa cosa, allora la libertà non va intesa come autodeterminazione nel senso di assenza di predeterminazione; e una volontà sarebbe libera solo in quanto compisse azioni morali (e in questo particolare senso soltanto autodeterminantesi, dal momento che nelle azioni morali la volontà segue la sua propria legge), mentre le azioni immorali sarebbero non libere, poiché determinate dalle inclinazioni¹⁵¹. Quanto detto condurrebbe dunque ad una sorta di 'determinismo della legge morale', o ad un 'fatalismo intelligibile' (che sarebbe tale perché in questo caso il principio della legislazione è interamente soprasensibile)¹⁵².

Questa conseguenza non è tuttavia inevitabile. Per evitarla, bisognerà mostrare che un concetto di libertà sotto leggi è compatibile con un concetto di libertà come determinazione assolutamente libera e spontanea; bisognerà mostrare, vale a dire, che il fatto che il concetto di libertà sia positivamente

¹⁵¹ Tutta l'argomentazione di un recente lavoro, quello di J. TIMMERMANN, *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, De Gruyter, Berlin – New York 2003, si muove in questa direzione, poiché essa parte dal postulato, che sarebbe misconosciuto da quasi tutti gli interpreti, che la libertà è propriamente una facoltà, un potere, come Kant dice nella *Metafisica dei costumi*, e come noi vedremo nelle prossime pagine.

¹⁵² L'espressione 'fatalismo intelligibile' fu usata per primo da C. C. E. SCHMID, nella sua opera *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena 1790 (Erster Band: *Critik der praktischen Vernunft*; Zweiter Band: *Metaphysik der Sitten und angewandte Moral*; cito dalla riproduzione anastatica della quarta edizione, Jena 1802, apparsa nella collana «Aetas kantiana», vol. 235, Culture et Civilisation, Bruxelles 1981). Schmid ritiene impensabile che possa esistere un agire che non dipenda da una causa: anche se, come Kant, si fa ricorso al soprasensibile per provare la libertà, vi deve essere pur sempre una causa, per quanto soprasensibile, che determini la scelta. Perciò l'uomo, rispetto alle cause naturali, è libero, perché non sono esse a determinarlo; tuttavia è determinato da cause intelligibili, per quanto a noi tali cause possano risultare sconosciute: «Noi non possiamo ammettere in considerazione dei motivi soprasensibili delle nostre azioni alcun caso (senza ragione), cioè nessuna mancanza di legge, nessuna non-necessità [...] Noi dunque dovremmo o in generale non pensare nulla del sostrato soprasensibile della natura sensibile e di tutti i suoi fenomeni, o dobbiamo raffigurarci [*gedenken*] questo stesso sostrato come motivo di determinazione sufficiente e conforme a legge di tutte le nostre azioni volontarie. *Determinismo intelligibile* [...] Il determinismo intelligibile [...] cioè l'affermazione di una necessità universale secondo leggi razionali, di una legalità universale delle cose in se stesse [...] è un pensiero necessario della ragione, con cui sta e cade ogni interesse o ogni possibilità dell'uso della ragione». (pagg., nell'ordine di citazione, 501, 502, 545). Schmid fu anche autore di uno dei primissimi dizionari dei termini chiave della filosofia critica, per cui si veda: C. C. E. SCHMID, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften nebst ein Abhandlung*, Bruxelles, Culture et Civilisation 1974 («Aetas kantiana», vol. 236), ristampa anastatica della quarta edizione, Jena 1798.

Anche L. CREUZER, *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, Giessen 1793 (le parti relative alle pagg. 124 – 201 ristampate in R. BITTNER – K. CRAMER (Hrsg.), cit., pagg. 275 – 293, da cui cito), ritiene che, se non si ammette un universale determinismo, non resta che il caso, giacché il determinismo è inseparabile dal concetto di causa, che non vale solo per le determinazioni temporali, giacché ogni azione, anche se il suo fondamento è soprasensibile, non può essere un'azione che sia stata prodotta «dalla forza di una sostanza senza che un qualche motivo avesse determinato la causalità di questa forza», e così «la libertà, sebbene non sia una proprietà della volontà secondo leggi naturali, tuttavia non può essere senza legge, ma deve piuttosto essere una causalità secondo leggi immutabili, ma di tipo particolare; infatti altrimenti una volontà libera sarebbe una non-cosa [*Unding*]» (pagg. 277 – 278; corsivi dell'autore). Tanto per l'interpretazione di Schmid che per quella di Creuzer non esiste colpa e merito: ognuno fa ciò che è inevitabile che faccia; tuttavia, mentre Schmid cerca di salvare qualcosa della possibilità dell'imputazione delle azioni (anche se in maniera piuttosto incoerente e inconsistente), dicendo che le azioni fisicamente impossibili sono però praticamente possibili, Creuzer trae tutte le possibili conseguenze della dottrina del fatalismo intelligibile, dicendo che, se l'indifferentismo non è utile né alle esigenze della filosofia teoretica né a quelle della filosofia pratica, perché assolutamente impensabile, il fatalismo è certamente conforme alle esigenze della filosofia teoretica, «tuttavia appare contraddire assolutamente [le esigenze della filosofia pratica]» (pag. 293). Sul versante opposto a quello di Schmid e Creuzer si schierano invece Fichte e Reinhold, le cui posizioni analizzerò però in seguito.

determinato, non implichi che per Kant non esista il libero arbitrio o la libertà di scelta¹⁵³. In altre parole, le leggi della libertà di cui parla Kant non devono essere intese come le leggi di una *libera necessitas*, come, per esempio, nel caso della filosofia di Spinoza o di Hegel. Le leggi della libertà, infatti, non esprimono, come abbiamo visto (cap. II, § 2), necessità, ma necessitazione. Bisognerà perciò mostrare come le leggi della libertà possano essere considerate tali, solo perché libertà negativa e libertà positiva sono strettissimamente connesse tra di loro, tanto che, se una delle due dovesse mancare, non potrebbe, in nessun dei due casi, parlarsi di libertà in senso pieno. Se, cioè, non si desse una facoltà assolutamente incondizionata di agire in maniera morale o immorale indipendentemente da causa antecedenti, la legge morale non potrebbe in alcun modo essere chiamata una legge della libertà: perché essa si rivolge solo a chi è in grado di scegliere la propria determinazione morale. Una legge del dovere sarebbe infatti assurda, se non si potesse agire in maniera assolutamente libera secondo quanto la legge prescrive. Senza libero arbitrio, senza libertà di scelta, non potrebbe in alcun modo darsi neanche la legge morale, o la libertà in senso positivo¹⁵⁴. Vedremo come ciò sia possibile nei prossimi due paragrafi, dedicati all'esame della relazione tra libero arbitrio e legge morale nelle opere kantiane edite ed in una parte degli appunti inediti degli anni Ottanta e Novanta del Settecento.

5. Libertà negativa e libertà positiva negli inediti degli anni Settanta e negli scritti degli anni Ottanta

Per i nostri fini, è necessario dunque prima di tutto chiedersi in che misura l'indipendenza dalle cause determinanti sensibili possa essere considerata identica al libero arbitrio. Da quanto risulta nel testo della *Fondazione*, ciò non può essere stabilito senza riserve. Kant, nel brano della *Fondazione* stessa in cui stabilisce la differenza tra libertà in senso negativo e in senso positivo, dice che la volontà non è determinata da cause sensibili, ma non dice, invece, che la volontà non sarebbe neppure inevitabilmente determinata dalla legge, qualora l'uomo avesse una forza sufficiente a farla trionfare e ad annichilire il

¹⁵³ G. TOMASI, *Moralità e libertà. Appunti su problema della prima ricezione della filosofia kantiana*, in «Verifiche», 17, 1988, pagg. 301 – 326, sembra invece propendere per l'interpretazione secondo la quale l'identificazione della legge della libertà con quella della morale potesse condurre, piuttosto che alle conclusioni di Reinhold (di cui dirò in seguito), a quelle di Schmid e Creuzer

¹⁵⁴ Va tuttavia qui chiarito che per 'libertà di scelta' e 'libero arbitrio' non si deve intendere la facoltà di scegliere indifferentemente tra diverse alternative, bensì solo la capacità di scegliere il proprio 'carattere', da cui dipende la massima fondamentale del proprio agire, e per di più questo non a livello fenomenico, bensì solo a livello intelligibile. La libertà di scelta di cui si parlerà da qui in avanti, dunque, sarà solo quella della scelta della massima fondamentale, ossia solo quella di determinarsi in senso morale oppure in senso immorale, scelta che, come viene scritto nella *Delucidazione critica dell'analitica della ragione pura pratica*, non può essere esercitata più volte in relazione a singole scelte, ma soltanto in relazione ad una scelta, che può essere presa una volta soltanto: quella, per l'appunto, del carattere (intelligibile). Su ciò si veda: R. BRANDT, „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik...*, cit., pagg. 153 – 172. Di questa sezione, pur fondamentale, della *Critica della ragione pura* non parlerò in questo lavoro, così come non si parlerà specificamente della *Deduzione dei principî della ragione pura pratica*. Ciò dipende dal fatto che la mia ricostruzione dei temi della libertà non vuol essere in alcun modo esaustiva, bensì fortemente selettiva e puntata soltanto su alcuni aspetti della teoria kantiana della libertà che mi paiono maggiormente rilevanti per la mia tematica.

potere delle inclinazioni – ciò che invece è necessariamente richiesto affinché si possa parlare di libero arbitrio¹⁵⁵.

Di primo acchito, saremmo portati a pensare che a partire dal concetto di libertà negativa si possa giungere, abbastanza agevolmente, al libero arbitrio. Infatti, le cause sensibili non determinano l'arbitrio, ma (nonostante ciò non venga detto nel brano della *Fondazione* a cui poc'anzi facevo riferimento) non le determina nemmeno la legge: sappiamo di essere in possesso di una volontà pura, ma non santa, per cui abbiamo tanto la possibilità di agire determinati dalla legge quanto determinati dalle inclinazioni. Ed è talmente vero che non siamo determinati dalla legge, che, sappiamo, c'è addirittura motivo di dubitare che qualcuno abbia mai agito, autenticamente, per dovere. Infatti, «per esseri che, come noi, vengono affetti anche dalla sensibilità [...] quella necessità dell'azione [espressa dalla legge morale] significa solo un dover essere, e la necessità soggettiva è distinta dalla necessità oggettiva» (*GMS*, IV, 449; *FMC*, 133). Queste considerazioni sono, del resto, del tutto scontate, poiché esse costituiscono le premesse fondamentali sulle quali un discorso etico di carattere imperativo, quale quello kantiano, si fonda.

Ora, data la premessa che la legge non determina la volontà necessariamente, e intendendo in senso rigoroso l'indipendenza della nostra volontà dalle cause efficienti, sembrerebbe non poterne risultare altro che il libero arbitrio. Sta di fatto che, però, che nella *Fondazione* Kant parla sempre di libertà in senso negativo, e non propriamente di libero arbitrio.

Che Kant abbia potuto pensare che la scelta del male non potesse venire dalla libertà, lo si può comprendere a partire da alcune *Reflexionen*¹⁵⁶. Per esempio, leggendo la *Reflexion* 3867 (anni 1764 –

¹⁵⁵ Un sostenitore di questa posizione, per la quale la volontà è indipendente anche dalla legge morale, e per la quale, ancora, solo il libero arbitrio può garantire l'effettivo esercizio della libertà, contro ogni determinismo, antico (wolff-leibniziano) e moderno (dei 'nuovi kantiani' Schmid e Creuzer) fu, tra i contemporanei di Kant, K. L. REINHOLD, di cui a questo riguardo occorre vedere l'ottava delle *Briefe über die kantische Philosophie*, Jena 1792 (l'edizione da cui cito è quella a cura di R. Schmidt, Reclam, Leipzig s.d. [ma 1924]; la recente traduzione italiana dell'opera, a cura di P. Grillenzoni, I.S.U. – Università Cattolica, Milano 2005, non contiene i brani che in seguito citerò, in quanto questi fanno parte del secondo volume delle *Briefe* comparso nel 1792, mentre la suddetta traduzione si basa sull'edizione non autorizzata comparsa presso Bender, Mannheim 1789, la quale si basava a sua volta sull'edizione comparsa anonima sulla rivista «Teutscher Merkur» tra l'agosto e il settembre 1786). Reinhold riteneva che il concetto di libertà andasse fondato su quello di volontà, che è una facoltà di determinarsi *ad libitum*: essa è infatti, nel suo senso più generale, «la facoltà della persona di determinare se stessa al soddisfacimento o al non soddisfacimento di un'esigenza dell'impulso egoistico», e così bisogna ammettere la libertà nel senso «dell'indipendenza della persona dalla necessitazione di quell'impulso» (pag. 497). Ma la volontà è indipendente non solo dall'impulso, bensì anche dalla legge, cosicché la libertà non consiste né «nella mera indipendenza della volontà dalla costrizione dell'istinto e dalla necessitazione del desiderio involontario modificato dalla ragione, né, ancora, nella mera indipendenza della ragione pratica da tutto ciò che non sia essa stessa, e neanche *soltanto* in entrambe queste specie di indipendenza prese insieme, ma anche *nell'indipendenza della persona dalla necessitazione della ragione pratica stessa*. In senso negativo essa comprende queste *tre* specie di indipendenza, e in senso *positivo* è la facoltà dell'autodeterminazione mediante l'arbitrio pro o contro la legge pratica» (502 - 503). Reinhold ritiene della massima importanza, per non cadere nel determinismo, differenziare volontà e ragione pratica: la ragione pratica fornisce il principio della moralità, ma non sceglie; la volontà sceglie di determinarsi pro o contro quel principio. Se non si potesse scegliere del tutto liberamente – questo il ragionamento di Reinhold – allora cadrebbe, con ciò stesso, tutto intero il concetto di libertà, e sarebbe del tutto impossibile comprendere come sia possibile l'imputazione. Una parte dell'equivoco da cui si originavano le soluzioni, prima, di Schmid e, poi, di Creuzer, stava, per Reinhold, proprio in questa mancata differenziazione tra facoltà del principio e facoltà della scelta da parte di Kant, il quale poi provvederà anch'egli a distinguere tra facoltà del principio e facoltà di scelta nella *Metaphysik der Sitten* (come poi si vedrà).

¹⁵⁶ È da precisare che le molte *Reflexionen* che da qui in poi verranno citate ed analizzate non serviranno come base per una interpretazione dell'evoluzione della dottrina kantiana della libertà, che non intendo fornire. La mia interpretazione verte solamente sulle opere edite, per cui l'utilizzo delle *Reflexionen* servirà soltanto a cercare dei

68? 1771?, secondo gli editori dell'Accademia) si trova: «Nessuno ascrive [*rechnet*] alla libertà di poter desiderare ciò che è esecrabile (cattivo) [...] La possibilità di volere coscientemente ciò che è disapprovato dalla ragione è la volontà debole; la capacità [*Fertigkeit*] di volere il male è la volontà cattiva» (R 3867, XVII, 317). In questa riflessione, ciò che Kant intende dire non è del tutto chiaro: secondo quanto vien detto all'inizio della *Reflexion*, sembra che non si possa volere il male secondo libertà, mentre, nelle righe successive, la volontà sembra avere una positiva capacità (e si noti qui il termine *Fertigkeit*, che ho tradotto con capacità, e che implica una capacità nel senso di una abilità, di una destrezza: dunque qui si tratta di qualcosa di positivo, e non solo di subito, come sarebbe nel caso che le azioni cattive non potessero essere ascritte alla libertà). Questa ambiguità sembra tolta nella successiva *Reflexion* 3868¹⁵⁷, la quale non sembra lasciare spazio a dubbi: le azioni immorali non sono azioni libere. «La facoltà di volere attivamente il bene conosciuto che è in nostro potere – afferma Kant – è la libertà; tuttavia, non le appartiene, oltre a ciò, altrettanto necessariamente la facoltà di volere il male conosciuto, che abbiamo la possibilità di impedire. Questa non è propriamente una facoltà, ma una possibilità di patire. Le cattive azioni si collocano certamente sotto la libertà, tuttavia non accadono in virtù di essa» (R 3868, XVII, 318). E nella *Reflexion* 5436, databile tra il 1778 e il 1789, si dice che «la libertà è la facoltà di essere determinati soltanto dalla ragione, e non in maniera meramente mediata, ma immediatamente, dunque non dalla materia, bensì dalla forma della legge» (R 5436, XVIII, 181). Quello che da queste due ultime riflessioni sembrerebbe trasparire, dunque, è che solo la determinazione morale è libera, mentre la determinazione secondo la materia del volere sembrerebbe non poter provenire dalla libertà.

Ma come questo può essere coerente rispetto a quanto Kant sempre ripete, e che cioè che chi è libero è in grado di determinarsi indipendentemente dalla sensibilità¹⁵⁸, allo stesso modo che la legge morale non determina le azioni, dato che esistono azioni immorali? Quel che si potrebbe pensare, a tal proposito, è che, se la libertà è indipendenza dalle inclinazioni e possibilità di determinarsi sulla base di moventi provenienti dalla ragione, allora ogni determinazione di tale genere (quindi ogni determinazione morale) è libera, mentre ogni determinazione che dia luogo ad atti contrari a ciò che la ragione prescrive non proviene dalla libertà, talché tali determinazioni non sarebbero libere. In altre parole, l'esistenza della libertà implica la capacità di determinarsi indipendentemente dalle cause efficienti, ma ciò non avverrebbe sempre, bensì solo nel caso di una determinazione morale; nel caso di una determinazione non

possibili chiarimenti e approfondimenti di quanto contenuto nelle opere edite. Il mio intento, infatti, non è di natura storico-filologica. Ciò non vuol dire tuttavia che non terrò conto del problema delle diverse fasi di sviluppo della dottrina della libertà, ma solo che non opererò una ricostruzione in tal senso, rimandando, dove richiesto, a diversi pregevoli lavori (come, per esempio, quelli di Heimsoeth, Henrich, Düsing ed altri ancora) vertenti su un tale tipo di ricostruzione.

¹⁵⁷ La cui datazione non è stabilita con chiarezza dagli editori dell'Accademia, che ipotizzano, sempre presuntivamente, in prima istanza, 1764 – 68, ma poi anche 1762 – 63, 1771, o l'intero periodo dal 1773 al 1776; in ogni caso, è congetturabile che questa *Reflexion* e quella prima citata siano state scritte in anni non troppo lontani tra di loro).

¹⁵⁸ Che Kant ritenesse indispensabile l'indipendenza dalla sensibilità affinché si desse libertà, non è possibile revocare in dubbio. Oltre ai brani citati dalle opere edite (e agli altri che ancora, più avanti, citerò), si possono confrontare, a titolo d'esempio, le seguenti *Reflexionen* (che coprono l'arco della meditazione morale kantiana dagli anni Sessanta fino a tutti gli anni Ottanta): 3860, XVII, 315 – 316; 3865, 3866, XVII, 317; 3872, XVII, 319; 4225, XVII, 464; 4226, XVII, 465; 5438, XVIII, 182; 5611, XVIII 252; 5619, XVIII, 257 - 258; 7199, XIX, 272 - 274; 7202, XIX, 276 – 282.

morale si avrebbe non un atto libero, ma un segno di impotenza della volontà a seguire la sua propria legge.

Ma lo sviluppo del pensiero di Kant non è stato lineare riguardo al problema della libertà da ascrivere alle azioni immorali, per cui Kant ha in diverse circostanze affermato anche l'esistenza di un libero arbitrio. Vi sono infatti *Reflexionen*, collocabili a cavallo tra anni Settanta ed Ottanta, che ci dicono, specificamente, della possibilità che la volontà possa scegliere, e non solo subire, il male. La 5613 si pone proprio il problema di come una volontà possa essere considerata cattiva, ponendo il problema del rapporto tra necessità naturale e libertà. «In una cattiva volontà – scrive Kant – , poiché essa è volontà e non natura, tutte le sue azioni sono obiettivamente impossibili e soggettivamente contingenti. Infatti questa contingenza è la condizione sotto la quale può essere pensata una legge oggettiva in considerazione della quale un'azione può essere rappresentata come cattiva. Un'azione in sé cattiva, che si dovrebbe omettere, è cattiva proprio perché noi la compiamo senza un motivo oggettivamente sufficiente; e la volontà è cattiva perché non viene determinata soggettivamente dalla stessa regola» (R 5613, XVIII, 254). In tale riflessione, Kant propende nettamente dalla parte del libero arbitrio: un'azione cattiva, che è oggettivamente impossibile, perché contraria alla legge, è soggettivamente contingente, perché chi si determina ad essa può tanto compierla quanto non compierla; un'azione è giudicata cattiva, proprio perché noi la facciamo senza alcun fondamento determinante. E dello stesso tenore è la riflessione 5612, dove Kant, dopo aver spiegato che la causa della determinazione libera non dipende dai fenomeni, ma è intelligibile, e che per questo il modo con cui avviene il suo commercio con i fenomeni è inconoscibile, afferma che «se noi lo conoscessimo in se stesso [ossia dal punto di vista intelligibile], allora ogni bene e ogni male non sarebbe imputabile ad alcuna causa esterna, ma al soggetto soltanto» (R 5612, XVIII, 254).

Di qualcosa che assomigli al libero arbitrio in senso proprio, Kant parla una volta anche nella *Fondazione*, quando pare fare diretto riferimento alla volontà come facoltà di scegliere: «Presupporre questa libertà della volontà [...] non è [...] soltanto perfettamente *possibile* (come la filosofia speculativa può mostrare); anzi, porla anche dal punto di vista pratico, ossia secondo l'idea, come condizione di tutte le azioni che essa sceglie di compiere [*willkührlichen*], per un essere che sia cosciente della sua causalità attraverso la ragione, e dunque di una volontà (che è cosa diversa dagli appetiti), è senza ulteriori condizioni *necessario*» (GMS, IV, 461; FMC, 159). L'aggettivo che Kant usa a proposito delle azioni è, come segnalato in parentesi, quello di *willkührlichen*, ossia, alla lettera, 'arbitrarie'; questo non, tuttavia, nel senso che le azioni siano dettate da un capriccio soggettivo, ma nel senso che l'arbitrio è capace liberamente di sceglierle. Essendo le azioni qui descritte come 'arbitrarie', una tale libertà parrebbe configurarsi proprio come libero arbitrio.

Ancora nella *Fondazione* si legge qualcosa di estremamente interessante: «La volontà è una facoltà di scegliere *solo ciò* che la ragione, indipendentemente dall'inclinazione, riconosce come praticamente necessario, ossia come buono. Ma [...] se la volontà non è *in sé* interamente conforme alla ragione (come è in effetti per gli uomini), allora le azioni che oggettivamente vengono riconosciute come necessarie sono soggettivamente contingenti, e la determinazione di una tale volontà in conformità a leggi oggettive è *costrizione*» (GMS, IV, 412 – 13; FMC, 57). Abbiamo visto che questo stesso punto di vista viene espresso nella *Reflexion* 5613, che dichiarava alcune azioni oggettivamente impossibili e soggettivamente

contingenti¹⁵⁹. Tale posizione trova riscontro anche in altre riflessioni. Per esempio, la *Reflexion* 5442 dice che «la libertà trascendentale è la completa contingenza delle azioni» (R 5442, XVIII, 183). Ancora, secondo la *Reflexion* 5614 «in quanto fenomeno, avrebbe potuto avere fondamento sufficiente non solo un'azione, ma anche il suo contrario *im regressu* [...], all'infinito (mediante scomposizione)» (R 5614, XVIII, 254 – 255). Ora, la contingenza di cui si parla in queste *Reflexionen* è ovviamente collegata con la capacità di iniziare uno stato (cfr. R 5616, XVII, 256): chi inizia uno stato, giacché lo inizia *assolutamente*, può determinarsi in qualunque senso. Ma ciò significa, ancora, che l'atto non è predeterminato da alcunché: «Poiché l'intelletto veramente non viene affetto, ma può affettare la sensibilità, l'azione non è predeterminata, ma spontaneamente determinante» (*Ibidem*).

E tuttavia, neanche queste *Reflexionen* posso dirci come Kant veramente interpretasse il problema dell'autodeterminazione. Se un'azione è contingente, significa ovviamente che il suo contrario è possibile; però, questa contingenza non ci dice ancora se il contrario di un'azione compiuta è possibile perché possiamo scegliere diversamente, o perché è sempre possibile che ogni azione abbia una causa determinante diversa da quella che l'ha attualmente determinata. In tal caso, una causa determinante sarebbe sì contingente, però pur sempre determinante, e ugualmente non lascerebbe spazio al libero arbitrio. A tal proposito, la *Reflexion* 5619 dice esplicitamente che non di tutte le azioni è possibile il contrario, ma solo di quelle provenienti dalla sensibilità: «Non si può dire che il contrario di tutte le nostre azioni debba essere soggettivamente possibile perché si sia liberi (buone azioni), ma solo [il contrario] di quelle che sorgono dalla sensibilità» (R 5619, XVII, 258)¹⁶⁰.

Le osservazioni contenute nella *Fondazione*, lette alla luce di queste riflessioni, che ne costituiscono il retroterra, non possono dunque essere considerate del tutto conclusive per il nostro problema. Per il quale ci rivolgiamo ora alla *Critica della ragion pratica*, opera in cui parrebbero esservi alcune indicazioni che equiparano libertà in senso negativo e libero arbitrio: «Ma nell'uomo la legge ha la forma di un imperativo, perché in esso, a dir vero, come essere razionale, si può bensì porre una volontà pura, ma, in quanto essere soggetto a bisogni ed a cause determinanti, non si può supporre una volontà santa, cioè tale che non sarebbe capace di nessuna massima contraria alla legge morale [...] La relazione di una tale volontà a questa legge è dipendenza, e ha nome di obbligo, che significa un costringimento a un'azione [...] La quale azione perciò si chiama dovere, perché un libero arbitrio affetto patologicamente (quantunque non determinato patologicamente e quindi ancor sempre libero), implica un desiderio che deriva da cause soggettive, e quindi può anche spesso esser contrario al motivo determinante oggettivo puro» (*KpV*, V, 32; *CRPr*, 69). Un arbitrio indipendente è dunque un arbitrio libero, capace di elaborare non solo massime conformi, ma anche contrarie alla legge. Ma ancora più forte sembra essere quanto Kant dice nella sezione della *Delucidazione critica dell'analitica della ragion pura pratica*: «Ma lo stesso

¹⁵⁹ Ovviamente ciò viene reso possibile dal fatto che 'il non potere non', tipico della relazione modale che si svolge all'insegna della necessità, non viene espresso, qui, da un *können*, ma da un *dürfen*, per cui il 'non potere non' non equivale in questo caso ad un 'è impossibile che', ma ad un 'non è lecito che'. Ciò perché la necessità di cui si parla non è quella del *müssen*, ma quella del *sollen*.

¹⁶⁰ Cfr. anche R 5616 e 5618 (XVIII, 255 – 258), nelle quali Kant afferma che non solo l'azione accaduta, ma anche il suo contrario sarebbe potuto accadere. Su di esse l'importante saggio di H. HEIMSOETH, *Freiheit und Charakter nach den Kant-Reflexion Nr. 5611 bis 5620*, in W. ARNOLD – H. ZELTNER (Hrsg.), *Tradition und Kritik*, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, pagg. 123 – 144; trad. it. in G. TOGNINI (cur.), *Introduzione alla morale di Kant*, cit., pagg. 95 – 113.

soggetto [empiricamente necessitato] [...] considera anche la sua esistenza, in quanto essa non sta sotto le condizioni di tempo, e considera se stesso soltanto come determinabile secondo leggi che si dà mediante la ragione stessa; e in questa sua esistenza niente è per lui anteriore alla determinazione della volontà [...] Ora, sotto ogni rispetto, l'essere razionale può dire giustamente di ogni sua azione compiuta contro la legge [...] che avrebbe potuto non farla; [...] perché quell'azione, con tutto il passato che la determina, appartiene a un unico fenomeno del carattere, che [l'essere razionale] procura a se stesso e secondo il quale attribuisce a sé, come ad una causa indipendente da ogni sensibilità, la causalità di quegli stessi fenomeni» (*KpV*, V, 97 – 98; *CRPr*, 213 – 215). Tutto il carattere dell'uomo dipende da se stesso: e ogni azione compiuta contro la legge dipende da una determinazione della volontà, che non è preceduta da nulla. In base a queste dichiarazioni, dunque, parrebbe che ogni determinazione, buona o cattiva, sia frutto della libertà, perché ogni determinazione dipende dal carattere, e il carattere dipende, a sua volta, da una scelta del soggetto. Il fatto che il soggetto possa scegliere il suo carattere pare essere corrispondente alla possibilità che Kant ascriverà al soggetto stesso, nel saggio sul male radicale, di potere scegliere la propria massima fondamentale.

Se ciò pare dunque preludere alla soluzione che sarà della *Religione nei limiti della sola ragione*, non è, però, a questo punto ancora possibile comprendere donde nasca, all'interno dell'arbitrio, la possibilità di elaborare massime cattive. Kant non ha ancora, nella seconda *Critica*, mostrato come il male non provenga dalle inclinazioni, ma dalla volontà stessa. E ciò comporta che, in alcune occasioni, Kant appaia separare una coscienza empirica, soggetta alle inclinazioni, alle quali, proprio in quanto empirica, non potrebbe che essere soggetta, e una coscienza pura, che sarebbe in relazione soltanto con moventi provenienti dalla legge, e non con le inclinazioni, poiché, in quanto pura, le inclinazioni non potrebbero affettarla. Ritengo che questa oscillazione di Kant dipenda da una circostanza ben precisa, ossia da questo, che nella *Fondazione* e nella *Critica della ragione pratica* ancora manca una teoria che spieghi le condizioni di possibilità dell'atto libero. Ciò, a sua volta, dipende dal fatto che Kant non ha ancora formulato chiaramente la distinzione tra una facoltà pratica che dia luogo al principio della legislazione morale, ed una facoltà pratica all'interno della quale, invece, nasca la determinazione, sebbene il filosofo faccia un uso implicito di tale distinzione. Ma la mancanza di questo fondamentale tassello nelle opere etiche degli anni Ottanta non toglie che l'interesse fondamentale della morale kantiana, la sua 'intenzione fondante', vorrei dire, sia sempre stata quella della salvaguardia del nesso possibilità dell'imputazione – libertà – autonomia, come per esempio dimostra un brano della recensione dello scritto sui costumi di Schulz, del 1783, in cui Kant riconosce che, senza libertà, il concetto di obbligazione diventa interamente assurdo, poiché esso implica che ciò che facciamo «dobbiamo fare *da noi stessi* come autori»¹⁶¹ (*Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion*, VIII, 13; *SPD*, 26).

¹⁶¹ Per questi motivi non sono convinto dall'interpretazione fornita da M. A. PRANTEDA, *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Olschki, Firenze 2002, la quale nega che la libertà di cui si parla nelle opere degli anni Ottanta possa essere identificata con una forma di autodeterminazione spontanea dell'arbitrio. Questo lavoro ha il merito di prendere in considerazione una grande quantità di materiali, tra opere edite, *Reflexionen* e *Vorlesungen*; tuttavia, mi appare un po' troppo risoluto nell'asserire che la teoria dell'atto libero contenuta nel saggio sul male radicale rechi non degli sviluppi di quanto si trova nelle due precedenti opere etiche, ma vada, rispetto a queste ultime, in una direzione fondamentalmente opposta, giacché nella *Fondazione* e nella seconda *Critica* non vi sarebbe alcuno spazio per il libero arbitrio..

6. La distinzione tra volontà e arbitrio

La distinzione di cui la teoria kantiana necessita sarà fornita nella tarda *Metafisica dei costumi*. Poiché, a mio avviso, tale distinzione è già all'opera, sebbene non sia esplicitamente tematizzata, nel primo saggio della *Religione*, che appresso andrò ad analizzare, ritengo opportuno introdurla prima di andare a discutere del problema dell'autodeterminazione morale, così come essa si presenta in quest'ultimo scritto.

Nella *Metafisica dei costumi* la distinzione tra libertà negativa e positiva viene osservata a partire dalla facoltà del volere. Quest'ultima si divide in arbitrio e volontà: dall'uno, proviene l'indipendenza, dall'altro, l'autonomia¹⁶². Ma diamo al testo kantiano stesso la parola: «La facoltà di appetire in base a concetti [...] si chiama la facoltà di *fare o non fare a piacere*. In quanto è legata alla coscienza della capacità che può avere la sua azione di produrre l'oggetto, essa si chiama *arbitrio* [...] La facoltà di appetire il cui motivo interno di determinazione, e in conseguenza la scelta stessa, si deve ricercare nella ragione stessa del soggetto, si chiama *volontà*. La volontà è dunque la facoltà di appetire, considerata non tanto (come l'arbitrio) in rapporto all'azione, e, propriamente parlando, essa non ha per se stessa nessun motivo di determinazione, ma, in quanto può determinare l'arbitrio, coincide con la ragione pratica stessa [...] L'arbitrio, che può essere determinato dalla *ragione pura*, si chiama il libero arbitrio. Quello che può essere determinato soltanto dall'*inclinazione* (impulso sensibile, *stimulus*) sarebbe l'arbitrio bestiale (*arbitrium brutum*). L'arbitrio umano è invece tale che può essere bensì *influenzato*, ma non *determinato* da un impulso sensibile [...] La *libertà* dell'arbitrio è l'indipendenza dalla sua *determinazione* da ogni impulso sensibile, e questo è il concetto negativo della libertà. Ed ecco il concetto positivo: la libertà è la facoltà della ragion pura di essere per se stessa pratica» (MS, VI, 213 – 214; MC, 13 – 14).

In questo caso, noi non ci troviamo di fronte a due diverse facoltà, bensì ad una sola e medesima facoltà, che però suddivide la sua attività in due diverse funzioni. Il motivo per il quale si può dire che non ci si trovi di fronte a due diverse facoltà, è semplicemente che entrambe sono funzioni della facoltà di appetire secondo concetti. Sia la volontà che l'arbitrio riguardano la determinazione della facoltà di desiderare, e

¹⁶² Su volontà e arbitrio si veda il saggio di H. HUDSON, *Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions*, in «Kant-Studien», 82, 1991, pagg. 179 – 196. Hudson cerca di utilizzare la distinzione della *Metafisica dei costumi* per spiegare, retrospettivamente, come anche nella *Fondazione* e nella seconda *Critica* Kant disponesse degli strumenti teorici necessari per evitare di considerare non imputabili le azioni immorali. Non convince, in questo saggio, il tentativo di affermare che il *Wille* sia non solo puro, ma anche empirico, e che di conseguenza esso produca due tipi di leggi pratiche, una condizionata (empirica, soggettiva) e l'altra incondizionata (morale). Corrispondentemente, non convince il tentativo di vedere due sensi dell'autonomia, uno positivo ed uno negativo, a seconda che si tratti della legge pura pratica o della legge empiricamente pratica. L'A. tenta di evitare, in questo modo, il problema, di cui in seguito discuterò ampiamente, derivante dal rapporto tra il libero arbitrio e l'indeterminazione necessaria per garantirlo. Invece, egli arguisce, non si agisce mai senza legge, perché, o si agisce secondo leggi empiriche pratiche, o secondo leggi pure pratiche (espressione che l'A. formalizza così: (W + o W -) se e solo se (WK + e WK -), cioè: si segue la legge pura pratica (W +) o quella empirica pratica (W -) se e solo se si dà capacità di agire in senso positivo (WK +, libertà dell'arbitrio in senso positivo) e indipendenza dalle cause sensibili (WK -, libertà dell'arbitrio in senso negativo). In questo modo, l'A. cerca di mostrare la connessione del *Willkür* al *Wille* sia nel caso dell'azione immorale che nel caso dell'azione morale, e ciò garantirebbe, da un lato, l'imputabilità delle azioni immorali, e, dall'altro, di salvare la reciprocità tra libertà e legge morale. Tuttavia, la spiegazione dell'A. non risulta convincente, perché le pretese leggi pratiche empiriche non possono provenire dalla volontà intesa come ragione pura pratica (che non può avere nessuno uso empirico), ma dall'arbitrio, in quanto esse non sono in alcun modo leggi, ma massime. Il punto sta, dunque, nel provare come un arbitrio possa elaborare massime immorali e decidere di perseguirle.

dunque entrambe riguardano la determinazione all'azione. Però con una importante differenza, che, mentre l'arbitrio determina *direttamente* la facoltà di desiderare, e dunque determina la massima, la quale determina a sua volta l'azione, la volontà determina indirettamente, ossia fornisce il motivo di determinazione oggettivo dell'arbitrio. In tal senso, la volontà fornisce un orizzonte di senso oggettivo per la determinazione dell'arbitrio, il quale poi si determina effettivamente alla massima come forma della volizione, ciò che può avvenire o sulla base di motivi provenienti dalla volontà (come nel caso dell'azione morale), o sulla base di altro tipo di determinazioni (come nel caso del desiderio). Volontà e arbitrio, dunque, sono distinzioni all'interno di una medesima facoltà, perché entrambe riguardano la sfera della volizione: solo che l'una è una delle possibili cause *determinanti la volizione*, mettendo a disposizione della volizione un motivo interno oggettivo; l'altro, invece, *si determina*, esso stesso, alla volizione.

Questo carattere della volontà spiega abbastanza bene anche perché Kant dica che la volontà coincide con la ragione (pura) pratica. Proviamo a scomporre l'espressione *ragione pura pratica*, chiedendoci perché la volontà sia la ragione pura pratica stessa. Essa è *ragione pura*: infatti, fornisce un principio apriorico oggettivo, indipendente dall'esperienza. Questa ragione è, al contempo, *pratica*: riguarda infatti l'*orizzonte oggettivo di determinazione della volizione*. La volontà non *si determina*, semplicemente perché fornisce un principio, e un principio, come tale, non riguarda una scelta, poiché ha un carattere non arbitrario; tuttavia, essa *fornisce un motivo di determinazione* per la facoltà preposta alla volizione, l'arbitrio, e dunque rientra a pieno titolo in quella che è l'unica facoltà di desiderare (superiore).

Volontà e arbitrio sono quindi entrambe facoltà essenziali per la vita morale. Questo perché entrambe descrivono un orizzonte di libertà. Ma volontà e arbitrio sono liberi nello stesso senso? Ed in generale, come ciascuno dei due si rapporta alla libertà? Nel paragrafo IV della *Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, Kant, conformemente a quanto aveva stabilito nel già citato paragrafo II, afferma che «le leggi [quali principî oggettivi dell'agire] derivano dalla volontà; le massime [quali principî soggettivi dell'agire] dall'arbitrio». Subito dopo, egli aggiunge una osservazione importante ai fini del nostro discorso: «L'arbitrio è nell'uomo un libero arbitrio; invece la volontà, che non si riferisce a null'altro che alla legge, non può essere chiamata né libera né non libera, perché essa non ha nessun rapporto con le azioni, ma solo immediatamente con la legislazione sulla quale devono fondarsi le massime delle azioni [...] Soltanto l'*arbitrio*, dunque, può essere chiamato *libero*» (*MS*, VI, 226; *MC*, 29).

Ciò che più colpisce in queste parole è l'affermazione per la quale soltanto l'arbitrio è libero, mentre la volontà non è né libera né non libera. Ciò ci fa comprendere come qui Kant usi il concetto di libertà in un senso molto vicino a quello di libertà negativa, intesa come autodeterminazione all'azione. Per questo motivo la volontà non è né libera né non libera. E in effetti, se libertà è un modo di causazione, la volontà, come determinazione di una relazione a cui la causalità libera dà luogo, non può essere definita libera. Ma la volontà, se non è essa stessa libera, è tuttavia ciò che dà luogo ad un orizzonte complessivo in cui la libertà dell'arbitrio va ad iscriversi. In questo senso, l'orizzonte definito dalla volontà può definirsi in qualche modo forma in atto della libertà.

La volontà e l'arbitrio, dunque, hanno entrambi a che fare con la libertà, solo, nei due diversi sensi della libertà positiva e della libertà negativa. Entrambi sono dunque libertà in atto: la volontà, perché fornisce il

principio della libertà; l'arbitrio, perché sa, in ogni momento, che ogni sua determinazione è un esercizio di libertà, ossia una autodeterminazione¹⁶³.

La distinzione tra i due elementi costituenti la libertà, autodeterminazione e legislazione morale, così come tra i principî che li producono, volontà e arbitrio, è fondamentale, perché consente di chiarire in maniera inequivocabile come il concetto di libertà positiva non impedisca che tutte le massime, anche quelle immorali, vengano elette in maniera libera e volontaria. Se, infatti, la facoltà della legislazione morale è diversa da quella che dà luogo alla determinazione volontaria, allora, il fatto che il concetto di libertà positiva corrisponda a quello di una legislazione morale, non impedisce che anche le determinazioni immorali siano frutto di libertà, perché il concetto di libertà positiva non esaurisce l'intero ambito semantico circoscritto dal concetto di libertà. Allo stesso modo, se la volontà, o ragione pura pratica, costituisse l'unico elemento della facoltà del volere, allora le azioni immorali non potrebbero essere frutto della libertà. Ma, dato che così non è, non solo la vita morale, ma la vita tutta, in generale, con tutte le azioni, morali e immorali, che in essa si svolgono, è un esercizio di libertà. La determinazione immorale è allora libertà che vuole negare se stessa, libertà che vuole negare altre libertà; ma la libertà di negarsi è pur sempre libertà, sicché anche la libertà che vuole rifuggire da se stessa non può che essere, comunque, libertà.

Queste osservazioni non devono tuttavia far pensare che la distinzione tra i due sensi del concetto di libertà renda impossibile pensare la libertà come un plesso unitario. Anzi, che la libertà, pur rimanendo in ogni caso tale, tenda a rifuggire da se stessa, quando compie azioni immorali, è cosa che indica che, sebbene quello del libero arbitrio e della legislazione morale siano due sensi diversi del concetto di libertà, tuttavia essi sono pienamente connessi. E così come non v'è che un'unica facoltà del volere, distinta in due principî, quello della determinazione e quello della legislazione; allo stesso modo non v'è che un'unica libertà, distinta in due sensi diversi. Come sia possibile, nonostante il termine 'libertà' venga usato in due accezioni diverse, che esso conservi un senso profondamente unitario, è cosa che si vedrà nel prossimo paragrafo.

7. Il problema dell'autodeterminazione morale nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*

Se i brani della *Metafisica dei costumi* sopra analizzati ci hanno permesso di comprendere che è possibile equiparare la libertà in senso negativo e libero arbitrio, bisogna innanzi tutto chiedersi che cosa, esattamente, sia una autodeterminazione del libero arbitrio ed in quali relazioni essa stia con la legge morale (ovverosia con la libertà in senso positivo).

La prima domanda che vien fatto di porsi, a tal riguardo, è la seguente: se, dal punto di vista della determinazione all'azione, l'arbitrio è libero, ma non lo è nel senso dell'arbitrio d'indifferenza, giacché la

¹⁶³ Scrive C. LA ROCCA al riguardo: «Il *Wille* dunque non è libero né non libero: ciò può voler dire soltanto che esso va assegnato ad una dimensione logico-trascendentale nella quale il concetto di libertà perde il suo senso. Ma quale libertà? Quello considerato qui fuori gioco e inapplicabile è il concetto di libertà come indipendenza dalla sensibilità, cioè il concetto *negativo* di essa [...] Il concetto di libertà positiva è [invece] essenziale a tal punto per il concetto di *Wille*, da essere con esso interscambiabile» (*Volontà e arbitrio*, in *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990, pagg. 79 – 80).

libertà è precisamente determinata in virtù della legge, allora in che senso lo è? Ma ha poi senso parlare di un arbitrio libero, ossia non predeterminato da alcunché, senza ammettere un arbitrio d'indifferenza? Infatti, un arbitrio che non è predeterminato da nulla, non è un arbitrio che non ha alcuna ragione per determinarsi in un senso o in un altro¹⁶⁴, e dunque un arbitrio d'indifferenza? Per uscire da questa *impasse*, cercherò di mostrare, nelle pagine che seguono, che, sebbene l'arbitrio, in quanto libero, non sia predeterminato, ciò non vuol dire, tuttavia, che sia indeterminato. Come Kant afferma in una nota del primo saggio della *Religione*: «La libertà non consiste nella contingenza dell'azione (non dice che questa azione non sia determinata da motivi), non consiste cioè nell'indeterminismo [...], ma consiste nella spontaneità assoluta, che è in pericolo solo con il predeterminismo, nel quale la ragione determinante l'azione è nel *tempo passato*, e perciò mi determina così irresistibilmente che l'azione attuale non è più in mio potere, ma nella mano della natura» (*RiG*, VI, 50; *Rel*, 54)¹⁶⁵. Vedremo infatti che l'arbitrio può scegliere indipendentemente da cause determinanti, e tuttavia deve compiere una scelta che vada in una direzione ben precisa e determinata: esso deve pronunciare un sì o un no alla legge, deve decidere se affermare o negare la propria libertà¹⁶⁶.

Kant tratta dell'autodeterminazione morale e della possibilità del male nel primo dei quattro saggi della *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Questo saggio contiene pertanto importanti

¹⁶⁴ Questa caratteristica del libero arbitrio d'indifferenza (che era stato sostenuto da CARTESIO, per esempio nella IV delle *Meditazioni metafisiche*, per cui si confronti l'edizione, con testo a fronte, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001) di poter essere, per così dire, 'totipotente', era stato ciò che l'aveva reso oggetto di attacchi da parte di Leibniz e della scuola razionalistica leibniziana. Leibniz, infatti, che aveva fatto del principio di ragion sufficiente la chiave della sua metafisica, non poteva ammettere che vi fosse qualche cosa, come una deliberazione del libero arbitrio, che avvenisse senza motivo. Nella *Teodicea* egli scrive che «la libertà è esente da costrizione, ma anche da necessità, sebbene non si trovi mai senza la certezza infallibile, o senza la determinazione inclinante» (*Saggi di teodicea, sulla bontà di Dio, la libertà di Dio e l'origine del male*, trad. it. di M. Marrili, intr. Di G. Cantelli, Rizzoli, Milano 1999³, pag. 412). Leibniz ammetteva che fosse presente una spontaneità nell'agire umano: tuttavia, questa spontaneità è intesa in modo molto diverso rispetto a Kant, giacché per il filosofo di Lipsia «un'azione è spontanea quando il suo principio è in colui che agisce» (ivi, pag. 430) - soluzione questa che si attirerà l'ironia kantiana, che la definì, com'è noto, *ein elender Behelf*, un misero ripiego, giacché una tale libertà «non sarebbe niente di meglio che la libertà di un girarrosto, che, anch'esso, una volta caricato, fa da sé i suoi movimenti» (*KU*, V, 97; *CRPr*, 213). Leibniz intendeva perciò 'salvare' la libertà e evitare l'indeterminismo, sostenendo che le azioni libere non sono affatto necessarie, ma contingenti, sicché «se indifferenza vuol dire contingenza, occorre ammetterla [...] Ma [...] tale indifferenza, tale contingenza, tale non necessità, se così posso dire, non toglie che si abbiano inclinazioni più forti per il partito che si sceglie» (ivi, pag. 431). Allo stesso modo di Leibniz, fu un avversario del libero arbitrio d'indifferenza anche C. WOLFF, per il quale «si sbagliano coloro che definiscono la libertà come un potere di scegliere da due cose contraddittorie tanto l'una quanto l'altra, senza essere presente un movente per cui si sceglie una cosa al posto dell'altra». Tali moventi possono essere di diversa origine: sta di fatto che essi determinano l'arbitrio in un senso o in un altro, come p. es. «se si domanda perché acquisto [un] libro [...] adduco come causa il fatto che lo ritengo utile per me e che non mi riesce difficile dare il denaro per il libro» (*Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1751, §§ 511 e 517, trad. it. *Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003, pagg. 419 e 423). Cionondimeno, a parere di Wolff la libertà resta, perché nella scelta non v'è necessità, sebbene la scelta stessa sia sempre determinata da cause, e dunque non l'arbitrio si determini, ma venga determinato da motivi sufficienti. È perfino quasi superfluo sottolineare che la soluzione kantiana del problema del libero arbitrio è quasi antitetica rispetto a quella proposta da Wolff.

¹⁶⁵ Si noti che in questo caso Kant nega la contingenza dell'azione, che sopra invece era stata affermata. Evidentemente, il concetto di contingenza viene preso in due sensi diversi. L'azione non è contingente nel senso dell'indeterminismo, perché essa viene scelta in base a motivi, perciò potrei dire: essa oggettivamente non è contingente, perché la sua causa è determinata. Dal punto di vista soggettivo è contingente, nel senso che il soggetto non è predeterminato nello sceglierla: il che equivale a dire che il suo arbitrio è libero. Sul rapporto contingenza (indeterminismo) / libero arbitrio, si vedano, comunque le ultime pagine di questo paragrafo.

¹⁶⁶ Cfr. a tal proposito il saggio di M. IVALDO, *La libertà e il problema del male in Kant*, cit., pag. 92.

approfondimenti sul tema del rapporto tra libertà positiva e libertà negativa, tra libero arbitrio e legge morale. Approfondimenti che, come si vedrà, non sono contrari a quanto già contenuto nella *Grundlegung* e nella *Kritik der praktischen Vernunft*¹⁶⁷, dove però, di fatto, mancava quell'antropologia morale che consentirà alla *Religion* di sviluppare un'adeguata teoria dell'atto libero, dando conto in modo più preciso, esteso e penetrante rispetto alle opere etiche del modo in cui ci si può determinare liberamente in senso morale oppure in un senso contrario alla legge.

La questione che apre la *Religion* si trova al confine tra etica e religione: come è possibile il male? La questione posta da Kant non è però generica come, posta in tali termini, essa potrebbe apparire, giacché il filosofo si occupa di una questione precisamente determinata, vale a dire della questione relativa al 'male morale', inteso non, semplicemente, come azione immorale, come peccato, ma come la *condizione di possibilità* stessa di scegliere il male anziché il bene. Questo male morale, perciò, si configura, nel pensiero di Kant, come *male radicale*¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Pare pensarla diversamente invece E. WEIL, *Il male radicale, la religione, la morale*, in ID., *Problemi kantiani*, presentazione di P. Salvucci, trad. it. di P. Venditti, Quattroventi, Urbino 1980, pagg. 149 – 181. Secondo Weil, sebbene Kant avesse, sostanzialmente, gettato le basi della sua filosofia della religione già negli anni Settanta del Settecento (come egli crede di poter dimostrare citando una lettera di Kant a Lavater del 1775), i contemporanei, che non potevano conoscere l'evoluzione del pensiero di Kant, non avendo a disposizione i suoi documenti privati, si stupirono non poco di fronte alla dottrina del male radicale, poiché essa conteneva decisive novità rispetto alla *Fondazione* e alla *Critica*. Egli si chiede: «Riflettendoci, il male radicale non è implicitamente contenuto nel concetto stesso di una morale dell'obbligo? [...] Dietro a questa finitezza dell'uomo, che Kant incessantemente sottolinea, non si potrebbe nascondere ci che in seguito sarà designato come male radicale? Ma [...] una tale interpretazione è inammissibile [...] il bene e il male non dipendono dalla nostra natura di esseri finiti, *bisognosi*, non-autarchici, ma vi si riferiscono come a un dato, certo da dominare, ma che non ha niente di cattivo (né di moralmente buono) in sé» (pag. 153). Weil ha certamente ragione nel dire che il male non discende dalla nostra natura finita, se con questa si intende soltanto, come egli pare fare, l'essere in possesso di inclinazioni, che, come giustamente notato, sono moralmente neutre. Dalla finitezza non discende poi il male, certamente, se si intende che la finitezza renderebbe necessario il male, che è frutto di una libera autodeterminazione. Tuttavia, se la finitezza non rende necessario il male, pure, lo rende possibile, perché l'arbitrio di un essere finito non si accorda necessariamente con la legge e non viene però determinato dalle inclinazioni. In altre parole, lo spazio della finitezza è questa possibilità di decidersi non necessariamente in un senso, ma sempre sia nell'uno che nell'altro; e la continuità tra opere morali e *Religione* sta nel riconoscere che né la legge né le inclinazioni determinano la nostra decisione, nel fatto, cioè, per dirla con la seconda *Critica*, che lo stadio etico in cui si trova l'uomo è quello della intenzione morale in lotta. Né appare condivisibile la conclusione del saggio, secondo la quale «non solo abbiamo scoperto il male radicale, ma ne abbiamo anche rilevato la funzione positiva, la dialettica (intesa nel senso hegeliano) interiore [...] la funzione del male è proprio quella che consente al bene di apparire, di apparire a noi stessi come siamo, esseri finiti e ragionevoli» (pagg. 175 e 177). Per nulla affatto! Se così fosse, Kant sarebbe ricaduto in una teodicea dal carattere positivo, dove tutto ha la sua 'necessaria' (!) funzione, mentre per Kant il male non ha una 'funzione', ma è un pensiero abissale che ci apre al mistero e all'inconoscibile.

¹⁶⁸ 'Male morale', com'è noto, è un'espressione di Leibniz, che nei suoi *Essais de Théodicée* del 1710, aveva distinto tre forme di male: il male metafisico, il male morale e il male fisico. Il filosofo di Lipsia così spiega la differenza tra tali tre forme di male: «Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione, il male fisico nella sofferenza, il male morale nel peccato». Il discorso di Leibniz, essendo un discorso propriamente metafisico, pare vertere più decisamente, rispetto al discorso kantiano, sul male metafisico, ovvero sulla discussione del motivo per il quale, nell'economia della creazione, Dio abbia creato le cose in modo tale da poter far sì che da esse si originasse il male: «Vi devono anche essere un'infinità di mondi possibili, e il male deve entrare in parecchi di essi, e perfino il migliore di tutti deve racchiuderne». Dio non avrebbe potuto dar vita a delle creature perfette, talché la risposta al problema: *si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?*, «va ricercata nella natura ideale della creatura, in quanto questa natura è racchiusa nelle verità eterne presenti nell'intelletto di Dio [...] Bisogna infatti considerare che v'è un'imperfezione originaria nella creature già prima del peccato, perché la creatura è per sua essenza limitata; di conseguenza, non può saper tutto, può ingannarsi e commettere altri errori» (*Saggi di Teodicea cit.*, pagg., nell'ordine di citazione, 171 e 170). La spiegazione kantiana del problema del male, a confronto di quella di Leibniz, pare essere non solo molto diversa quanto ai contenuti, ma anche molto più circoscritta e limitata. Tuttavia, ciò è solo parzialmente vero, perché l'indagine kantiana non evita domande radicali, che, in ultima analisi, si aprono

Il saggio, tuttavia, non è dedicato esclusivamente al problema del male, bensì al tema, più generale, dell'autodeterminazione libera, e di come sia possibile che questa possa rivolgersi al bene come anche al male. La circostanza che il saggio non sia perciò dedicato né solo all'origine del male, né solo all'origine del bene, ma ad entrambi questi problemi, vuol dire che esso è in realtà dedicato alla questione dell'autodeterminazione dell'arbitrio in generale, però con un particolare riferimento all'origine del male, problema che non era stato tematicamente al centro della *Fondazione* e della seconda *Critica*.

Come è possibile, dunque, il male? Se la legge morale è, allora è anche il bene; tuttavia noi sappiamo, quanto meno dall'esperienza, che anche il male è¹⁶⁹. Da dove esso sorge? Kant ritiene che la scelta del male dipenda da una libera determinazione, sotto forma della scelta di una massima generale, che regoli tutte le massime subordinate. «Per dire cattivo un uomo – egli afferma – bisogna poter risalire *a priori* da alcune azioni cattive, o anche da una sola azione, compiute coscientemente, ad una massima cattiva, posta a loro fondamento, e, da questa massima, ad un principio generale, che, a base di tutte le massime particolari, moralmente cattive, si trova nel soggetto e, a sua volta, è esso stesso una massima» (*RiG*, VI, 20; *Rel*, 18 – 19). La qualità morale dell'uomo, così, viene decisa dalla massima che egli, grazie al suo arbitrio libero, liberamente adotta: «La ragione del male non può trovarsi in alcun oggetto *determinante* l'arbitrio per inclinazione, né in alcun istinto naturale; ma soltanto in una regola, che l'arbitrio dà a se stesso per l'uso della sua libertà; vale a dire in una massima» (*RiG*, VI, 21; *Rel*, 19).

E se questa risposta non ci bastasse, e ci spingessimo più oltre, a chiederci quale sia stato il motivo determinante per il quale sia stata scelta, come propria massima generale, una massima anziché un'altra? Per Kant, questa domanda è destinata a rimanere senza risposta: «Che il primo fondamento oggettivo dell'accettazione di massime morali sia impenetrabile, è facile scorgere. Infatti, poiché questa accettazione è libera, il fondamento di essa [...] non bisogna cercarlo in un impulso naturale, ma sempre più oltre in una massima; e siccome bisogna che questa abbia ugualmente il suo fondamento, ma non si può, né si deve, oltre la massima, addurre alcun *fondamento determinante* il libero arbitrio, si vien respinti sempre più lontano fino all'infinito nella serie dei fondamenti soggettivi di determinazione, senza poter arrivare alla ragione prima» (*RiG*, VI, 21 in nota; *Rel*, 19 – 20)¹⁷⁰.

La dottrina della determinazione libera culmina dunque in un inconoscibile, di qualcosa di non riconducibile a cause note. Non vuol dire forse questo ricadere, nella maniera più chiara, nella libertà d'indifferenza, dal momento che l'arbitrio è *assolutamente non determinato* al sì o al no alla legge, e perciò può scegliere in modo perfettamente in-differente? Del resto, tutto il discorso svolto nel paragrafo

anche a istanze metafisico-religiose, che però non precedono il discorso morale, ma si innestano lì dove la morale non può non aprirsi alla dimensione di ciò che è inconoscibile teoreticamente, ma praticamente necessario (segnatamente, l'esistenza di Dio e di un ordine finalistico del mondo).

¹⁶⁹ Cfr. l'argomentazione svolta sopra a proposito della relazione tra esperienza, moralità e legalità, cap. 2, § 4.

¹⁷⁰ Su questa 'impenetrabilità' del fondamento del male, di cui tratterò ampiamente nelle pagine che seguono, si veda il saggio G. FERRETTI, *Il male radicale e la sua redenzione*, in D. VENTURELLI – A. PIRNI (cur.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, cit., pagg. 93 – 128, che vede in essa il luogo concettuale in cui, sul discorso razionale, può innestarsi proficuamente la fede religiosa, intesa non soltanto come fede razionale, ma anche come fede storica, che può fornire alla ragione quei 'parerga' di cui essa abbisogna per accostarsi a quegli interrogativi di fronte ai quali sembra essere impotente; si dichiara invece un 'ammiratore' del riconoscimento kantiano della impossibilità di trovare un fondamento comprensibile del male P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. di I. Bartoletti, postfazione di P. De Benedetti, Morcelliana, Brescia 1993, poiché con esso «Kant ha visto il fondo demonico della libertà umana, ma con la sobrietà di un pensiero sempre attento a non trasgredire i limiti della conoscenza e a preservare lo scarto tra il pensare e il conoscere un oggetto» (pag. 34).

dedicato alla terza antinomia, sulla libertà come assoluta initialità, come cominciamento primo d'una serie causale, non va proprio nella direzione d'una libertà d'indifferenza? Qui bisogna far bene attenzione a distinguere in-dipendenza da in-differenza. In-dipendenza vuol ben dire: assoluto potere di autodeterminazione, e autodeterminazione, come sappiamo, è necessariamente assoluta initialità, poiché, se non si dipende da altro, ogni cosa che viene prodotta, viene prodotta assolutamente da colui stesso che si determina.

Ma in-dipendenza non è in-differenza. In-differenza non sarebbe, come in-dipendenza, solo assoluta autodeterminazione, ma autodeterminazione senza alcuna direzione. Questa in-differenza non può darsi nel pensiero di Kant, perché il libero arbitrio non può essere indifferente al richiamo che proviene dalla legislazione morale. La legge morale assolutamente non *determina*, però *orienta* l'arbitrio. La legge, per usare un termine kantiano, non può non destare un *interesse*; e quindi non può non fornire un motivo alla determinazione. Allo stesso modo, l'arbitrio non ha solo interesse per la legge; ha interesse anche per ciò che è oggetto della sua inclinazione. Però né l'uno né l'altro interesse determinano l'azione. Si tratta appunto di *inter-esse*, di un essere-tra, che costituisce il punto preciso di collegamento tra l'indipendenza dell'arbitrio e il suo determinarsi in un senso o nell'altro. Perciò, in questo caso non essere predeterminati non è essere indeterminati, perché la legge pone un discrimine tra essa e ciò che è fuori di essa, e un discrimine pone una differenza, e una differenza pone una determinazione, a cui l'arbitrio è libero o meno di andare incontro.

Questa originaria disposizione al bene, che orienta il nostro libero arbitrio, viene affermata con forza nella *Religione*, nella nota dottrina delle tre disposizioni dell'umanità. Le prima disposizione dell'uomo è quella all'animalità. «Essa – dice Kant – è di tre specie: *primo*: disposizione alla nostra conservazione personale; *secondo*: alla propagazione della nostra specie mediante l'istinto sessuale; ed alla conservazione di ciò che è procreato mediante questo istinto; *terzo*: alla comunione con gli altri uomini, cioè all'istinto sociale» (*RiG*, VI, 26; *Rel*, 25). La seconda disposizione è quella all'umanità. Da essa «deriva l'inclinazione dell'uomo ad *acquistarsi un valore nell'opinione altrui*» (*RiG*, VI, 27; *Rel*, 26), e da tale inclinazione deriva poi il più grande stimolo alla cultura, intesa, in senso ampio, come il coltivare, da parte dell'umanità, le proprie disposizioni e capacità. La terza disposizione, infine, è quella alla personalità, ossia la capacità, da parte dell'arbitrio, di determinarsi secondo la legge morale. A dire il vero, quella alla personalità è una disposizione solo dal punto di vista soggettivo, perché l'uomo non rispetta sempre la legge morale. Ma dal punto di vista 'oggettivo', «la sola idea della legge morale, unita col rispetto da essa inseparabile, non può opportunamente essere detta una *disposizione alla personalità*; essa è la personalità stessa» (*RiG*, VI, 28; *Rel*, 27).

Queste disposizioni, secondo la dottrina kantiana, «non sono soltanto (negativamente) *buone* (esse non si oppongono alla legge morale); ma sono anche disposizioni *al bene* (esse favoriscono il suo compimento). Esse sono *originarie*, perché sono pertinenti alla possibilità della natura umana. L'uomo può usare, certo, le due prime contrariamente ai loro fini, ma non può distruggerne alcuna» (*RiG*, VI, 28; *Rel*, 27). Le disposizioni che, in quanto costituiscono la natura umana, sono originarie, sono perciò, tutte quante, complessivamente orientate al bene non solo perché non lo ostacolano, ma perché lo favoriscono. Per esempio, l'istinto alla conservazione personale e alla propagazione della specie costituiscono senz'altro una disposizione al bene, perché la vita è la condizione di possibilità dell'agire morale; così

pure, la cultura è una disposizione al bene, perché essa, formando l'uomo a delle regole e sottraendolo alla pura istintualità, è, per così dire, una preconditione dell'affermazione della legge morale. Arrivati alla terza disposizione, tuttavia, notiamo subito una differenza, rispetto alle due precedenti. Essa non è una disposizione se non in senso soggettivo, e ciò comporta, come conseguenza, che la 'disposizione' all'umanità non può essere usata contrariamente ai suoi fini, a differenze di quelle all'animalità e alla umanità. Dalla legge non può provenire altro che qualcosa che le sia conforme, mentre le altre due disposizioni possono dar luogo a vizi (vizi bestiali, come intemperanza, lussuria, disprezzo delle leggi, e vizi della cultura, come invidia, ingratitudine, gioia per il male altrui), sebbene non sia da ritenere che tali vizi provengano dalle rispettive disposizioni «come da una radice di cui fossero i rampolli» (*RiG*, VI, 26; *Rel*, 25).

La libertà in senso positivo, l'autonomia, la legge, mai possono dar luogo ad un loro stravolgimento; non c'è nulla di cattivo che possa provenire dalla legge. Perché, nel caso in cui i fini che si perseguano siano cattivi, essi saranno sempre *toto coelo* differenti dalla legge stessa. Invece, le altre due disposizioni possono essere distorte; e, sebbene l'uso distorto non sorga di tali disposizioni «come da una radice di cui fossero i rampolli», pure, su di esse «possono essere innestati vizi di ogni genere». Sulla legge, in altre parole, non può innestarsi alcun tipo di vizio, ed anche quei vizi che eventualmente fossero praticati in suo nome, non si innestano sul suo terreno, ma sempre su un terreno ad essa estraneo. Invece, i vizi bestiali si innestano proprio sul terreno della disposizione all'animalità (per esempio, una dilatazione eccessiva dell'istinto di riproduzione potrebbe portare alla lussuria o all'intemperanza), come i vizi della cultura si innestano sulla disposizione all'umanità (una dilatazione eccessiva del volersi conquistare un valore nella considerazione sociale può portare alla vanità, all'egoismo, all'autoreferenzialità, etc.)¹⁷¹.

In questo senso, la vera differenza tra le prime due disposizioni e la terza, ciò che fa sì che dalla terza 'disposizione' non possa provenire nulla di contrario ai suoi fini autentici, sta nel fatto che in quest'ultima c'è qualcosa che non è mera potenzialità, ma completa attualità in atto.

Ora, la circostanza che le disposizioni originarie dell'umanità siano volte al bene, e che, in particolare, la terza di esse non sia propriamente una *disposizione* al bene, ma *il bene* stesso, è cosa che conferma le osservazioni precedenti. La particolare costituzione della natura umana stessa appella al bene; e, in particolare, la legge morale non può fare a meno di imporsi all'attenzione del nostro arbitrio, perché legge è un bene «il quale oggettivamente, nell'idea (*in thesi*), è un movente invincibile; soggettivamente (*in hypotesi*), quando la massima deve essere seguita, è il più debole movente (paragonato all'inclinazione)»

¹⁷¹ Il fatto che i vizi possono innestarsi sullo stesso terreno delle disposizioni, in ogni caso, non cambia la valutazione positiva che Kant dà di tali disposizioni stesse. Una considerazione attenta dei brani citati deve anche condurci ad affermare che in Kant non v'è quel dualismo così esasperato, che spesso si vorrebbe affermare, tra il corpo e l'attività razionale; anzi, abbiamo visto che gli istinti sono da Kant valutati in maniera positiva. In questo senso, si potrebbe anche affermare che Kant non veda negli impulsi una semplice forza cieca, ma ciò che, originariamente, contribuisce ad aprirci la scena del mondo, e a metterci in contatto con il mondo stesso, e, proprio per questo, una forza che è capace di cooperare, insieme alla legge, al bene. Gli impulsi, certo, di per se stessi non possono essere fonte di alcun tipo di normatività; essi possono però rientrare, come si vede, in un considerazione della vita morale più ampia di quella del semplice principio normativo, vale a dire, in un'antropologia morale. Queste considerazioni non sono né frequenti, né sviluppate in tutti i loro aspetti nella dottrina morale di Kant (mentre considerazioni simili sono molto presenti negli scritti di antropologia, filosofia della storia, geografia). Tuttavia, esse possono costituire una buona base di partenza per poter sviluppare una teoresi che non escluda la parte impulsiva dalla vita morale, ed in generale che non consideri il corpo soltanto come il totalmente altro dalla ragione – e, parallelamente, che non consideri la ragione come una facoltà estraniata ed estraniante rispetto alla vita.

(*RiG*, VI, 29; *Rel*, 29), e perciò «l'intenzione dell'agente [...] di fronte alla legge morale, non resta mai indifferente» (*RiG*, VI, 24; *Rel*, 23). Oggettivamente dunque la legge è il movente più forte, perché la ragione è la fonte di ogni oggettività, e la legge morale proviene dalla ragione: dunque, chiunque sia in possesso di una ragione non può non riconoscere la legge come movente più forte, giacché egli è in grado di riconoscere l'indistruttibilità delle ragioni proposte dalla legge; soggettivamente è il movente più debole, perché l'uomo sente premere, su di sé, più forti e più immediati gli stimoli provenienti dal corpo, o comunque quelli provenienti dalle inclinazioni, con cui ha, per così dire, un rapporto assolutamente immediato.

Il motivo fondamentale per cui la legge non può non imporsi alla nostra attenzione è che la caratteristica fondamentale della 'natura umana' è quella di essere interamente libera. Chi possiede un libero arbitrio non può evitare di prendere interesse alla legge, perché un essere che agisce secondo una causalità libera non può evitare di prendere interesse alla relazione in cui può porsi la totalità degli esseri che agiscono sulla base di una causalità libera. Tuttavia, se la legge morale non determina necessariamente l'arbitrio, ciò vuol dire che l'arbitrio potrà scegliere le sue massime anche in base a qualcos'altro. Ciò con cui l'arbitrio ha un rapporto, oltre alla legge morale, sono le inclinazioni; e proprio questo rapporto immediato e diretto dell'arbitrio dell'uomo con le inclinazioni è il motivo per il quale l'arbitrio può orientarsi in un altro senso rispetto alla legge. Non bisogna però pensare che le inclinazioni siano responsabili del male. Infatti, «la ragione del male non può trovarsi in alcun oggetto *determinante* l'arbitrio per inclinazione, né in alcun istinto naturale; ma soltanto in una regola, che l'arbitrio dà a se stesso per l'uso della sua libertà; vale a dire una massima» (*RiG*, VI, 21; *Rel*, 19), poiché «la libertà dell'arbitrio ha il carattere del tutto particolare di non poter essere determinata ad un altro atto per mezzo di un movente, *se non in quanto l'uomo abbia assunto questo movente nella sua massima*» (*RiG*, VI, 23 – 24; *Rel*, 22). Il male deriva dunque dal fatto che l'uomo scambia l'ordine morale di subordinazione ai moventi, e prende «il movente dell'amore di sé e le sue inclinazioni come condizione del compimento della legge morale; mentre piuttosto quest'ultima, come *condizione suprema* della soddisfazione delle nostre inclinazioni sensibili, dovrebbe essere accettata, come unico movente, nella massima generale dell'arbitrio» (*RiG*, VI, 36; *Rel*, 37 – 38).

Che l'uomo inverta, nella propria massima, l'ordine morale di subordinazione dei moventi, è possibile però soltanto perché c'è una originaria tendenza al male nella natura umana, e dunque le inclinazioni possono per questo essere motivo sufficiente di determinazione dell'arbitrio. La tendenza al male, tuttavia, non è identica alla disposizione al bene. Fare della tendenza al male qualcosa di analogo alla disposizione al bene, significherebbe rendere il male qualcosa di deducibile dal concetto di natura umana, e dunque qualcosa di necessario – un dualismo inaccettabile per Kant, data l'originaria positività della legge. Ma ciò non vuol dire che il male abbia una realtà soltanto negativa. Il male non può essere posto sullo stesso livello del bene, ma ha una sua originaria e positiva consistenza: e questa è proprio l'originaria tendenza della ragione al male, il suo 'male radicale', e, correlativamente, la positiva determinazione con cui l'arbitrio si dispone al male stesso¹⁷². La tendenza differisce allora dalla

¹⁷² Scrive a questo proposito O. HÖFFE, *Recuperare un tema: Kant sul male*, in A. PIEPER – O. HÖFFE (Hrsg.), *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, ed. it. a cura di F. Moiso e F. Viganò, Guerini e Associati, Milano 1997, pagg. 113 - 133: «Il male non consiste in una *privatio boni*, in un'assenza

disposizione per il fatto che essa viene acquisita tramite un atto del libero arbitrio; dunque essa non è originaria come la disposizione. Tuttavia la tendenza al male ha in sé, essa pure, qualcosa di originario, ed è perciò anche qualcosa di soggettivamente necessario: nell'uomo infatti v'è sempre, data la sua natura sensibile, la tendenza all'inversione dell'ordine morale delle massime. Perciò, «questo male è *radicale* perché corrompe il fondamento di tutte le massime, e, contemporaneamente, non può essere *distrutto* mediante le forze umane» (*RiG*, VI, 37; *Rel*, 38)¹⁷³.

Ciò che fa sì che questo male sia esso pure originario, sebbene in un senso diverso dal bene, è il fatto che la natura umana è *fragile*, ossia la caratterizza una debolezza «nel mettere in pratica le massime adottate», è *impura*, ossia tende «a mescolare moventi immorali con moventi morali», ed è infine può essere *malvagia*, in quanto l'arbitrio tende «a massime che subordinano il movente tratto dalla legge morale ad altri moventi». (*RiG*, VI, 29 – 30; *Rel*, 29 – 30)¹⁷⁴.

Vi sono, dunque, come si vede, sempre moventi sufficienti, in un senso o nell'altro, a motivare l'arbitrio. Ma ciò che originariamente motiva l'arbitrio è il bene, vale a dire, l'arbitrio sa sempre, nella sua determinazione, di essere chiamato a costruire un mondo della libertà. Ma se l'arbitrio sa di essere orientato al bene, esso sa anche di essere libero nella sua determinazione; e, proprio perché libero, non sa spiegare, esso stesso, come possa determinarsi.

La soluzione qui proposta forse non risolve il problema più grave per poter sostenere che il concetto di libertà positiva eviti del tutto il pericolo di un fondo di permanente indeterminismo. Se, infatti, proviamo a chiedere perché, nonostante tutto, si scelga in un senso o nell'altro, non sembra rimanere altro che l'assenza di motivi. Perciò, sembra rimanere l'alternativa secca: o vi sono dei motivi che mi determinano ad una scelta; oppure questa scelta stessa sembra non poggiare su null'altro che sul caso¹⁷⁵.

Un'alternativa potrebbe essere quella di pensare che una determinata scelta consegua da un determinato carattere; ma allora, ancora, delle due l'una: o il carattere dipende da una scelta dell'individuo; oppure questo stesso carattere l'individuo se lo ritrova, senza che su di esso abbia potere (e ciò sarebbe in contrasto con la dottrina del libero arbitrio). Se ammettiamo che c'è un libero arbitrio, dunque, a proposito della massima suprema dell'agire, bisogna concordare con Kant, quando spiega che «bisogna escludere pure la possibilità di domandarsi quale sia il fondamento soggettivo, per cui l'uomo ha accolto questa massima e non piuttosto quella contraria» (*RiG*, VI, 21; *Rel*, 19).

Bisogna subito notare, però, che questa incomprendibilità non è quella dell'indeterminismo. Kant, che credeva nella validità del *principium rationis sufficientis*, non poteva, per salvare la libertà, 'sospenderne'

o privazione del bene, ma nel rigoroso contrario del bene: l'antibene» (pag. 123). Segnalo inoltre che Höffe ritiene, come anch'io ho cercato di mostrare, che il saggio della *Religione* non sia in contrasto con la teoria della soggettività morale della *Fondazione* e della seconda *Critica* (cfr. pag. 124).

¹⁷³ È questo, come evidente, il punto in cui il discorso religioso si innesta su quello morale. Ciò dimostra abbastanza che la religione non può esser tenuta fuori dalla teleologia morale, parte fondamentale della teleologia della ragione. Qui mi è tuttavia impossibile sviluppare questo tema, che viene pertanto proposto come semplice spunto di riflessione.

¹⁷⁴ Questa analisi del problema del male in Kant non può dirsi esaustiva; piuttosto, essa è un rapido schizzo che ricostruisce soltanto le linee fondamentali dell'argomentazione presente nel saggio sul male radicale. Ai fini della presente esposizione, ciò risulta esser sufficiente, giacché basta a rendere l'idea di come non solo la legge, ma anche moventi diversi dalla legge, possano orientare l'arbitrio.

¹⁷⁵ Secondo quanto sostenuto dai contemporanei di Kant C. SCHMID e L. CREUZER, delle cui interpretazioni ho già dato conto (cfr. nota 137).

la validità. Kant arrivò ad una soluzione per questo problema già relativamente presto, in una *Reflexion* che è databile a cavallo tra anni Sessanta e Settanta del Settecento: «La libertà deve essere una facoltà di iniziare primamente uno stato [...] Dipende dalla ragione [*liegt wol in der Vernunft*] che debba esserci un'azione prima che stia a fondamento di tutto il contingente; ma un tempo primo non è comprensibile, poiché il tempo stesso e ciò che vi si trova non dipende dalla ragione. Infine: non è comprensibile che ciò che è determinato da un altro essere nella sua intera esistenza, debba por termine [*endigen*] in se stesso al principio determinante delle sue azioni [...] Ora questa non è un'obiezione, ma una difficoltà soggettiva: infatti l'io prova il punto finale dei fondamenti delle azioni» (R 4338, XVII, 511). Perciò qui non c'è alcun margine di indeterminismo: è che le cause *terminano* nell'io, che è *fondamento ultimo*, esso stesso *causa delle sue determinazioni*. Poiché è l'arbitrio stesso a produrre una determinazione, ne risulterà che né l'azione sarà indeterminata, poiché dipendente dalla determinazione dell'arbitrio, né la causa stessa che produce l'azione, la causalità libera, sarà indeterminata, perché in effetti essa avrà in se stessa la causa del suo determinarsi, e dunque sarà, in qualche modo, causa a se stessa – *causa assoluta* della sua determinazione (assolutezza che il concetto stesso di libertà sembra richiedere). Questa soluzione pare del resto accordarsi perfettamente con quella prospettata da Kant nella terza antinomia (e in molte delle riflessioni analizzate), per la quale la libertà è la capacità, da parte dell'essere razionale, di iniziare assolutamente uno stato.

L'incomprensibilità che caratterizza la libertà non è del resto tipica solo della libertà stessa, ma di ogni concetto che contenga un'assolutezza. Dice a questo proposito una *Reflexion* di circa dieci anni posteriore rispetto a quella prima citata: «Libertà e necessità assoluta sono gli unici concetti razionali puri che siano obiettivi, sebbene inspiegabili [...] L'assoluta necessità: in vista del determinabile, e libertà: in vista del determinante» (R 5442, XVIII, 183). Nella difficoltà di concettualizzare una libertà e una necessità assolute, sembra suggerire Kant, non c'è differenza: entrambe sono 'senza motivo'. Ma non è che siano realmente senza motivo: entrambe hanno il loro motivo in se stesse: la necessità in vista del determinabile, la libertà in vista del determinante. Così, ancora una volta, si conferma che la libertà è causa assoluta, causa in se stessa in vista della determinazione.

Questa spiegazione ha, sulla precedente, il vantaggio di evitare l'indeterminazione, ma non fa che spostare il problema, per così dire, un po' più in alto, culminando anch'essa in qualcosa di incomprensibile, come l'essere *causa sui* dell'arbitrio riguardo alla sua determinazione¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Era questa la soluzione del problema che dava anche Reinhold. Egli, nell'*op. cit.*, afferma infatti che, non perché incondizionata, l'azione libera possa ritenersi infondata. Perché «il suo fondamento è la libertà stessa [...] Essa è l'assoluta, prima causa della sua azione, oltre la quale non può più andare, poiché essa realmente non dipende da nessun'altra [causa]» (pag. 510). Ma ciò non fa della libertà qualcosa di incomprensibile più di quanto non lo siano «tutte le altre facoltà fondamentali dell'animo, come la sensibilità, l'intelletto e la ragione, che si rivelano alla coscienza solo tramite i loro effetti, mentre sono incomprensibili nei loro fondamenti in quanto esse stesse contengono in sé presumibilmente l'ultimo fondamento del loro *modo di operare* [*Wirkungsarten*]» (pag. 512). Con questa posizione si dichiarava completamente d'accordo J. G. FICHTE, nella sua *Rezension von »Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe« von Leonhard Creuzer* del 1793 (in *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, vol. I, 2, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, pagg. 7 - 14), che però rimprovera a Reinhold di aver introdotto un soprasensibile (come l'autodeterminazione della volontà) nella serie delle cause naturali, rendendo la facoltà di autodeterminazione, che è soprasensibile, causa del fenomeno del determinarsi della volontà per il soddisfacimento o il non soddisfacimento dell'impulso. Invece il punto – sempre a parere di Fichte – non sta né «nel modo in cui una cosa in sé indipendente dalla legge della causalità naturale possa determinare se stessa, né nel fatto che un fenomeno del mondo sensibile

Non si può negare che qui permanga probabilmente un problema, ossia che la libertà celi qualche cosa di incomprensibile e di impenetrabile. Ma questo problema fa parte della logica stessa della libertà. La quale logica non può essere quella del 'se... allora', del conseguente che scaturisce dall'antecedente, dell'effetto che segue, in maniera prevedibile, dalla causa. Come dicevo a proposito della terza antinomia, dalla libertà deve poter seguire qualcosa di nuovo. Il *novum* portato dalla libertà è quello che qui ho chiamato la capacità di un agire non reattivo, e quindi di non strumentale. La libertà, in questo senso, apre uno scarto, una trascendenza, qualcosa di irriducibile. Se non vi fosse, nella teoria della libertà, un nucleo irriducibile, se tutto venisse ricondotto a cause determinanti, allora non staremmo più parlando di libertà, ma di necessità. Se, perciò, tutti gli sforzi condotti da Kant, a proposito del problema della libertà, sono andati nella direzione di evitare l'indifferenza, ciò non vuol dire che egli sia caduto nell'errore opposto, di voler rendere deducibile la libertà da qualche altra causa che non sia la libertà stessa. La libertà deve essere in relazione con motivi, ma non deve dipenderne, se vuole qualificarsi in senso rigoroso come libertà. Trovare una qualche causa che spieghi il 'carattere' di un soggetto, il suo modo di determinarsi (la sua *Denkungsart*) significherebbe ridurre ad essa la sua stessa 'essenza'. Ma, se così fosse, il valore di trascendenza del soggetto andrebbe perso; e con ciò, andrebbe persa la sua caratteristica più importante: l'inoggettivabilità, da cui deriva l'essere inesauribile del suo valore. Legare, infatti, il valore del soggetto alla sua libertà, significa negare di poter esaurire la soggettività in alcuni dei suoi prodotti. Certamente, la soggettività assume, di volta in volta, delle forme. Ma nessuna di queste forme può dirsi mai conclusiva. L'imperscrutabilità del fondamento ultimo della soggettività e delle sue determinazioni è, certo, per un punto di vista teoretico, un problema assai rilevante; ma insieme è una risorsa: essa rimanda alla caratteristica del pensare come compito infinito, ed insieme fa sì che anche la soggettività venga intesa, piuttosto che come una semplice sostanza a sé stante, come un qualcosa che, anche nel momento stesso in cui si attua, è pur sempre ancora da attuare.

8. Il rapporto tra volontà e arbitrio nella *Metaphysik der Sitten*.

La posizione difesa da Kant nella *Religione* non è tuttavia conclusiva. Kant procede ad una revisione di essa nella *Metafisica dei costumi*. Tale revisione è abbastanza significativa; infatti, sebbene con poche battute, essa rimette in discussione, e anzi cambia radicalmente la struttura teorica presente nel saggio sul male radicale. Kant, ora, non ritiene più possibile definire l'arbitrio come la facoltà di scegliere pro o contro la legge. «La libertà dell'arbitrio – scrive il filosofo – [...] non può esser definita come la facoltà di scegliere tra un'azione conforme e un'azione contraria alla legge (*libertas indifferentiae*), quantunque l'arbitrio considerato come *fenomeno*, vale a dire nell'esperienza, ne presenti molti esempi [...] Ma se si considera la libertà come *noumeno*, ossia come una facoltà dell'uomo che egli possiede in quanto è pura intelligenza, [...] questo soltanto possiamo ben intendere, che, siccome l'uomo, come *ente sensibile*,

debba avere necessariamente il suo fondamento in un fenomeno precedente, ma nel modo in cui entrambi gli oggetti completamente indipendenti reciprocamente l'uno dall'altro possano coincidere». In ciò si cela un'incomprensibilità, dal momento che ciò «non si può comprendere, perché noi non possiamo comprenderlo, poiché, cioè, noi non abbiamo nessuna intuizione [*Einsicht*] della legge che collega entrambi» (pag. 11).

dimostra, secondo, l'esperienza, di poter scegliere non solo *conformemente* alla legge, ma anche *contrariamente* ad essa, la sua libertà non può perciò essere *definita* quale proprietà di un *ente intelligibile* [...] E infatti altro è ammettere una proposizione (ricavata dall'esperienza), altro erigerla a *principio di spiegazione* (per il concetto di libero arbitrio». Kant ne conclude quindi che «la libertà, quando è in relazione alla legislazione interna della ragione, è propriamente soltanto un potere; la possibilità di deviare da questa è una impotenza» (MS, VI, 226 – 227; MC, 29 - 30).

Probabilmente, Kant cercava, con questa soluzione, di risolvere il problema di quella ineliminabile quota di indeterminismo presente nella dottrina del libero arbitrio. Conseguentemente, egli reinterpreta questo problema dell'indeterminismo nel senso della libertà di indifferenza, ossia come se il libero arbitrio non avesse alcun motivo per esprimersi pro o contro la legge. Non solo: la facoltà di scegliere contro la legge morale, lungi dall'essere ricondotta ai suoi fondamenti razionali, così come avviene nella *Religione*, viene ricondotta a un semplice dato d'esperienza, che non può dar luogo a conoscenze razionali. Ma Kant era parso, in precedenza, dirigersi in tutt'altra direzione; e che esistesse la possibilità di agire contro la legge, non sembrava affatto una mera cognizione empirica. È vero che, nella *Religione*, Kant aveva affermato che del male si viene a conoscenza solo in virtù dell'esperienza¹⁷⁷. Ma, in quel caso, Kant intendeva soltanto non incorrere nella conseguenza che il male fosse originario allo stesso modo del bene. Le radici della teoria dell'atto libero come un atto non determinato né dalla legge né dalle inclinazioni sensibili (e quindi aperto tanto ad agire secondo la legge quanto contrariamente alla legge) non era stato certo ricavato da Kant dall'esperienza. Piuttosto, egli era sempre sembrato ricavare questa sua convinzione dal fatto che l'uomo avesse sì una volontà pura, ma non santa. Data, infatti, la definizione di uomo come quella di ente razionale finito, infatti, ne deriva, da un lato, l'indipendenza dal potere delle inclinazione (in quanto razionale), ma, dall'altro (in quanto finito), ne deriva l'impossibilità di pensare che la stessa legge abbia un potere assolutamente determinante l'arbitrio. Perciò, sebbene nella due opere ciò non venisse detto esplicitamente, tanto dalla *Fondazione* quanto dalla seconda *Critica* si poteva ricavare che l'arbitrio umano non fosse, propriamente, determinato da nulla, né dalla legge, né dalle inclinazioni, ma si determinasse da sé solo; e, da questo punto di vista, la teoria della *Religione* pareva essere uno sviluppo coerente di queste osservazioni. L'affermazione che esistesse un libero arbitrio nel senso che fosse possibile decidere pro o contro la legge era, più che una deduzione a partire da un fatto empiricamente constatabile, come nella *Metafisica dei costumi* si congettura, una deduzione compiuta sulla base di fondamenti razionali.

In ogni caso, con questa virata, Kant sembra evitare il problema dell'indeterminismo (e Kant, per sottolinearlo, chiama riduce questo indeterminismo a semplice 'indifferenza'). Ma c'è da chiedersi se questo cambiamento non vada perso il senso più profonda della teoria kantiana della libertà. Kant continua a ritenere, nella *Metafisica dei costumi*, che l'arbitrio non sia determinato da cause sensibili. Si può dire lo stesso a proposito della legge morale? A tutta prima, non sembrerebbe. Infatti: 1) L'arbitrio non può scegliere pro o contro la legge: non è un arbitrio d'indifferenza, ma un arbitrio che si determina in base a cause e motivi; 2) l'arbitrio, per esplicita ammissione kantiana, non viene determinato da cause sensibili; ma 3) poiché, infine, qualche causa deve pur determinare l'arbitrio, perché non è ammessa

¹⁷⁷ Cfr. *RiG*, VI, 32; *Rel*, 32.

alcuna forma di indeterminismo, se ne può concludere che deve essere la legge a determinare l'arbitrio. Il dato empirico di una determinazione contraria alla legge non deriva da una scelta tra un sì ed un no alla legge, bensì dalla semplice impotenza dell'arbitrio a determinarsi sulla base della legge stessa. Posto, tuttavia, che l'arbitrio abbia una *Vermögen*, una potenza sufficiente, l'arbitrio si determinerà sulla base della legge.

In questo modo, cambia radicalmente la teoria della motivazione: non un arbitrio che si determina alla legge, ma una legge che determina l'arbitrio; non un arbitrio che si apre alla legge, ma una legge che si impone, inevitabilmente, all'arbitrio. Se non si imponesse, allora ciò significherebbe che l'arbitrio potrebbe determinarsi senza alcun motivo: ciò che Kant, qui, vuole recisamente negare.

Questa teoria non appare convincente. Perché, in questo modo, ciò che va persa è proprio la libertà dell'arbitrio. Se la mia determinazione morale deriva dalla mia potenza, e questa potenza stessa, infine, non deve in alcun modo dipendere da me, poiché altrimenti si riaprirebbe il problema dell'indeterminismo; allora questa potenza, che io semplicemente mi ritrovo, non è un esercizio di libertà. Semplicemente, è una costituzione soggettiva, sulla quale io nulla posso. Così, se sarò abbastanza potente, agirò moralmente; in caso contrario, le inclinazioni avranno la meglio, perché non sarò abbastanza forte per contrastarle. Ma questo ha una ulteriore conseguenza, che sembra definitivamente sconfiggere il tentativo kantiano: e cioè che non solo la legge, ma le stesse inclinazioni determinano l'arbitrio. Se non sono potente abbastanza da attuare la legge, allora, siccome non mi posso autodeterminare nel senso di una decisione pro o contro la legge, sarà qualcos'altro che mi determinerà; e questo qualcos'altro non possono essere altro che le inclinazioni, la sensibilità.

Se, dunque, Kant aveva cercato di salvare in qualche modo il libero arbitrio, ammettendo che ci si può determinare indipendentemente dalle inclinazioni, quanto si è appena osservato invece ci conferma che non solo l'arbitrio non è libero di fronte alla legge, ma non è libero neppure di fronte alle inclinazioni; e, per evitare l'indeterminismo, si finisce in un determinismo completo. Ma se – conclusione che qui appare inevitabile – la volontà non può veramente scegliere, allora è inutile cercare un senso morale della determinazione; essendo la determinazione della volontà indotta dalla mia propria costituzione soggettiva, che è più o meno potente, io non scelgo di agire moralmente oppure di non agire moralmente; semplicemente, mi 'càpita' di agire così, perché questo deriva dalla mia 'natura'. Così, se l'obiettivo di Kant, nel formulare questa tesi, era quello di allontanare che gli dovessero parere inaccettabili conseguenze indeterministiche della sua teoria della libertà, questo obiettivo può dirsi raggiunto, ma solo al prezzo di aver aperto un'aporia ancora più grave, quello di aver prodotto una teoria della libertà che non può definirsi pienamente tale, giacché non c'è libertà se non c'è assoluta capacità di autodeterminarsi, assoluta spontaneità. Infatti, che la determinazione volontaria debba avere dei motivi per orientarsi; che essa non possa essere indifferente nei confronti del bene; che a partire da essa debba aver luogo una forma, dunque una legge, non può voler dire che essa non debba poter essere in grado di autodeterminarsi.

Quel che si può dire, in definitiva, è che la teoria dell'atto libero che si trova nella *Metafisica dei costumi* sembra andare contro lo spirito profondo della speculazione kantiana sulla libertà, così come esso si era sviluppato a partire dalla *Critica della ragione pura*. Certamente, con questo non intendo affermare che questa teoria venga fuori dal nulla, come se essa non si basasse su alcun precedente: come abbiamo

visto, esistono, nell'opera kantiana inedita, ma anche in quella edita, alcune riflessioni che vanno nella direzione che sarà poi decisamente intrapresa dalla *Metafisica dei costumi*. Ciò che intendo dire, tuttavia, è che se il senso profondo della teoria kantiana della libertà (come non c'è motivo alcuno di dubitare) è di sottrarre l'agire e la storia dell'uomo al fatalismo universale, e di fare dell'uomo qualcosa di più che «una marionetta, un automa di Vaucanson, fabbricato e caricato dal maestro supremo di tutte le opere d'arte» (*KpV*, V, 101; *CRPr*, 221), allora, l'interpretazione che Kant fornisce del rapporto tra volontà e arbitrio nella *Metaphysik der Sitten* non può in alcun modo essere soddisfacente, mentre questo stesso senso profondo della teoria della libertà sembra ben essere interpretato dalla teoria della *Religion*, dove ciò che è in questione è una volontà in costante lotta per costruire un 'regno dei fini'¹⁷⁸.

9. Il tentativo di dedurre il concetto di libertà nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Se la *Critica della ragion pura* non era stata in grado di provare apoditticamente che esista qualcosa come una 'causalità secondo libertà', dal momento che il concetto di una tale causalità dava luogo ad una irrisolvibile antinomia, un tentativo per provare la realtà di tale concetto da un punto di vista pratico viene esperito, per la prima volta nelle opere edite (ma in realtà negli inediti degli anni Settanta Kant aveva più volte tentato, nei suoi appunti personali classificate come *Reflexionen über Metaphysik*, una deduzione del concetto di libertà) nella *Fondazione della metafisica dei costumi*.

Per i propositi della filosofia teoretica, certamente bastava l'aver provato la *possibilità* della libertà; ma ciò è insufficiente per il fine pratico. La filosofia pratica, infatti, ha bisogno di provare che i suoi concetti siano, in qualche modo, reali, e non solo ipotetici, e, per far ciò, ha bisogno di potersi reggere sul concetto di libertà. Infatti, come risultava già nella prima *Critica*, dall'ambito della natura mai sarebbe potuto venir fuori qualcosa come un *Sollen* o come gli imperativi, che caratterizzano il nostro agire morale; dunque, per rispondere alla domanda: «Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?», v'è bisogno d'una causalità che non sia quella naturale, ma, per l'appunto, di una causalità secondo libertà, poiché, secondo quanto afferma il titolo del primo dei cinque paragrafi della terza sezione della *Grundlegung*, «il concetto della libertà è la chiave per la spiegazione dell'autonomia della volontà» (*GMS*, IV, 446; *FMC*, 127).

Proprio sulla terza sezione della *Grundlegung* è ora necessario spendere qualche parola. Le prime due sezioni della stessa opera, come ho già detto in altre circostanze, erano di tenore analitico, e dunque non mettevano in causa le condizioni per le quali poteva darsi una legge morale; piuttosto, esse indagavano *quella* stessa legge, nella sua costituzione e nei suoi tratti essenziali, senza però un'indagine che stabilisse se, e come, una legge morale fosse possibile. In questo senso, la *Grundlegung* non si pone sullo stesso terreno di quella che sarà poi la *Kritik der praktischen Vernunft*, che indaga innanzi tutto le *condizioni di*

¹⁷⁸ A questa autointerpretazione kantiana della teoria dell'atto libero rispose quasi subito K. L. REINHOLD, nel suo scritto *Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den »Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre« von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens*, originariamente in K. L. REINHOLD, *Auswahl vermischter Schriften*, 2. Teil, Jena 1797, pagg. 364 – 400 (poi ristampato in R. BITTNER – K. CRAMER (Hrsg.), cit., pag. 310 – 324, da cui si cita). Reinhold si chiede se «la libertà, che costituisce l'essenza della nostra personalità, non sia null'altro che una mera *elasticità* dell'*io*, mediante cui viene respinto, in certe azioni (quelle cosiddette *moralmente buone*), il *non io*, se e nella misura in cui quest'ultimo non è forte abbastanza da contenere la contropinta dell'*io*»; per Reinhold, se le cose stessero come Kant dice, e il soggetto «non potesse dominarsi volontariamente tramite la legge e servire il desiderio volontariamente, allora la legge, che comanda la prima cosa e proibisce la seconda, diventerebbe completamente superflua, anzi, completamente impossibile» (pagg. 318 e 323).

possibilità del darsi dell'oggetto sul quale l'indagine è condotta. Kant aveva infatti affermato nella prefazione dell'opera che la *Grundlegung* era da intendersi come una preparazione ad una futura metafisica dei costumi, e che, sebbene non vi fosse «alcun altro fondamento della metafisica dei costumi se non la critica di una *ragione pura pratica*, così come per la metafisica la già pubblicata critica della ragione pura speculativa», tuttavia, un tale tipo di critica «non è di così estrema necessità come la seconda, perché nel morale la ragione umana può essere facilmente portata, anche nell'intelletto più comune, a grande esattezza e completezza» (GMS, IV, 391; FMC, 11). Ora, se queste affermazioni non escludono in maniera categorica la possibilità di una futura critica dell'uso pratico della ragione, certamente ne sminuiscono grandemente l'importanza rispetto alla critica dell'uso speculativo della ragione, dal momento che nell'ambito del pratico l'intelletto comune, il *gemeine Menschenverstand*, è in grado, se non, certamente, di giungere ai principî, quantomeno di individuare le regole fondamentali dell'agire morale. Così, la critica della ragione pura pratica è sì importante, in quanto unico vero fondamento dell'uso pratico della ragione, e tuttavia – questo sembrano suggerire le parole di Kant –, una metafisica dei costumi, la quale contenga le regole della condotta morale, potrebbe essere scritta anche senza impelagarsi nella difficile impresa dello scandagliamento della facoltà pratica della ragione pura.

Nonostante queste parole, Kant sapeva però benissimo dell'importanza di una critica della facoltà pratica della ragione; e sapeva altrettanto bene che una tale indagine non poteva essere del tutto accantonata nemmeno in un'opera che, come la *Fondazione*, aveva proceduto, nelle prime due sezioni, in maniera semplicemente analitica rispetto al principio fondante la morale, e ciò è tanto vero che il filosofo aveva trovato pur sempre necessario operare, nella terza sezione, un «passaggio dalla metafisica dei costumi alla critica della ragione pura pratica».

Inizialmente, Kant tenta di giustificare il suo tentativo di fondazione pratica del concetto di libertà distinguendo, in maniera abbastanza netta, il significato teoretico di libertà dal suo significato pratico. Il filosofo afferma infatti che «ogni essere che non possa agire altro che *sotto l'idea della libertà* è perciò stesso realmente libero dal punto di vista pratico, ossia valgono per esso tutte le leggi che sono inseparabilmente connesse con la libertà, proprio come se la sua volontà fosse spiegata come libera anche in se stessa, e in modo valido per la filosofia teoretica» (GMS, IV, 448; FMC, 131). Parrebbe qui che l'intenzione di Kant sia orientata verso una soluzione di tipo pragmatico: atteso che il punto di vista teoretico non garantirà mai in maniera apodittica l'esistenza della libertà, assumiamo un punto di vista diverso da quello teoretico, un punto di vista che ci assicuri che possiamo agire liberamente. In base a questo punto di vista, è «come se» la volontà fosse libera in se stessa, ossia secondo le leggi la cui spiegazione è di pertinenza della filosofia teoretica. In questo caso, Kant sembra far riferimento al problema cosmologico inestricabilmente connesso alla questione di una volontà libera: le leggi di una volontà in se stessa libera sono di pertinenza della filosofia teoretica, poiché queste leggi sono *innanzi tutto* delle connessioni causali. Perciò, noi assumiamo che una tale causalità, la dimostrazione della cui esistenza dovrebbe essere assicurata dalla filosofia teoretica, si dimostri essere *reale* tramite l'agire puro pratico, che è un agire spontaneo. La piega pragmatica della dimostrazione sembrerebbe essere confermata dalla nota che Kant appone al testo: «Prendo questa via [...] affinché io non debba farmi obbligo di dimostrare la libertà anche dal punto di vista teoretico. Infatti quand'anche quest'ultima dimostrazione fosse lasciata incompiuta, per un essere che non possa agire altrimenti che sotto l'idea della

propria libertà valgono le stesse leggi che obbligherebbero un essere il quale fosse effettivamente libero» (Ibidem). L'argomento è pragmatico proprio perché si basa su quel 'come se': non sappiamo dell'esistenza effettiva di una causalità libera, ma il rappresentarci una volontà che agisce sotto il punto di vista pratico, ci dà il diritto di pensare quella volontà come agente secondo le leggi che caratterizzerebbero una volontà effettivamente libera.

Quest'argomento può essere considerato sotto due punti di vista. Se lo consideriamo, come suggerivo, come un argomento impostato secondo un criterio pragmatico, esso potrebbe anche essere convincente: e lo potrebbe, nella misura in cui ciò a cui esso vuole giungere non è una dimostrazione che la libertà della volontà sia qualcosa di reale. Un tale argomento si baserebbe dunque su un postulato, su un atto di fede, che si accetta affinché la teoria morale possa essere considerata sostenibile; il criterio è pragmatico, precisamente perché l'accettare il postulato è una decisione che viene presa affinché certi risultati possano essere ottenuti.

Ma l'argomento kantiano non è caratterizzato in maniera così netta da consentirci una tale interpretazione univoca. Si potrebbe anche interpretare il tutto in un senso diverso, e cioè: anche se la filosofia teoretica non stabilisce apoditticamente la libertà della volontà, essa viene stabilita dal fatto che vi sono esseri che agiscono sotto l'idea della libertà, e dunque secondo leggi della libertà. Se il fine dell'argomento è questo, allora non sembra si possa dire che questo fine prefissato possa essere raggiunto. Che un essere agisca sotto l'idea della libertà, non prova in alcun modo che quest'essere sia realmente libero; e del resto, come lo potrebbe? L'idea della libertà, fin quando non se ne sia provata l'esistenza, può senza dubbio essere una credenza spiegabile in base alle leggi della psicologia. E poi, non era stato proprio il Kant della *Critica della ragione pura* il severo censore di ogni prova che si basasse su una semplice idea?

Certo, si potrà sempre dire che Kant sia giustificato nell'organizzare in questo modo la dimostrazione, perché qui vi è, rispetto alla prima *Critica*, una differenza, che è data dalla circostanza che una tale dimostrazione non si muove nell'ambito del teoretico, bensì del pratico. Questa osservazione potrebbe essere propedeutica alla spiegazione secondo la quale l'argomento qui proposto anticipi quello della seconda *Critica*, basato sul 'fatto' della ragione. Anche in quel caso, infatti, Kant vuol indurci a pensare che, nella filosofia pratica, ci si può accontentare di un tipo di prova che sarebbe chiaramente insufficiente se applicata nell'ambito della filosofia teoretica. Ora, a me non sembra che questo argomento anticipi realmente quello della seconda *Critica*. Quest'ultimo, infatti, non si basa sull'*idea* della libertà, in base alla quale l'agente opera; si basa invece sulla libertà stessa, come un che di effettuale – in un senso peculiare –, in quanto tale da noi subito riconosciuto. Nell'argomento della *Fondazione*, in altre parole, la libertà non sarebbe qualcosa che è da noi subito saputo come reale, perché noi non agiamo immediatamente secondo libertà, come invece accade nella seconda *Critica*, bensì perché agiamo secondo l'*idea* della libertà: sicché la libertà sarebbe in questo caso qualche cosa di mediato. Perciò, pur senza ancora esprimerci sulla capacità dell'argomento della seconda *Critica* di provare la libertà, possiamo però già qui dire che, mentre in quest'ultimo caso si è giustificati a porre una differenza tra dimostrazioni teoretiche e dimostrazioni pratiche, perché si prende la libertà come qualcosa di immediato, in questo caso, mancando tale immediatezza, manca anche la possibilità di porre un tale discrimine tra i due tipi di procedimenti seguiti dalle due diverse branche della filosofia.

Kant si rende tuttavia conto che l'argomento proposto non può da solo bastare per provare la libertà. Perciò egli lo integra subito con un'altra prova, secondo la quale «ad ogni essere razionale che abbia una volontà, dobbiamo necessariamente accordare anche l'idea della libertà sotto la quale, soltanto, egli agisca [...] è impossibile raffigurarsi una ragione che, con coscienza di sé riguardo ai suoi giudizi, accolga una guida esterna, poiché altrimenti il soggetto attribuirebbe la determinazione della facoltà di giudizio non alla sua ragione, ma ad un impulso. La ragione deve considerare se stessa come autrice dei propri principî, indipendentemente da influssi esterni, dunque, in quanto ragione pratica ovvero in quanto volontà di un essere razionale, deve considerarsi libera» (Ibidem).

Il fulcro della prova consiste qui nel fatto che un essere razionale non può non essere autore dei propri atti. Se egli non fosse libero, i suoi atti non sarebbero veramente *suoi*. Ma ciò sarebbe in contraddizione con il fatto che ogni essere razionale cosciente di sé può, per così dire, ripiegarsi su se stesso, e determinare a partire da sé i suoi atti. Che egli sappia di sé, infatti, implica necessariamente anche che egli sappia distinguere tra ciò proviene e ciò che non proviene da sé, e che dunque egli sappia fare astrazione da tutto ciò che è esterno alla sua volontà e determinarsi a partire dalla sua volontà soltanto.

Kant aveva cercato di sviluppare una prova così costruita fin dagli anni Settanta del Settecento. Abbiamo una ampia documentazione di ciò nelle *Reflexionen*. La *Reflexion* 4220, dopo aver chiarito che solo un'azione spontanea è imputabile, spiega che: «l'espressione: io penso (questo oggetto) indica già che io, rispetto alla rappresentazione, non sono passivo, che essa debba essermi attribuita, che da me stesso dipende il contrario» (*R* 4220, XVII, 463). Nella *Reflexion* 4225, Kant spiega che la libertà è una perfetta indipendenza, e che solo tramite essa sappiamo della nostra personalità, ed avere una personalità altro non vuol dire che avere la certezza che si agisca sulla base del proprio arbitrio, che la volontà sia attiva e non passiva, «altrimenti io dovrei dire: io non sono agente, ma passivo». Se parliamo di un io in senso autentico e rigoroso, allora da esso stesso dipendono le sue azioni: infatti, «la questione se la libertà sia possibile è forse identica con quella se l'uomo sia veramente persona» (*R* 4225, XVII, 464 – 465). La (parzialmente) citata *Reflexion* 5441 intreccia pienamente motivi teoretici e pratici: «Tutte le azioni nostre e degli altri esseri sono necessitate, solo l'intelletto (e la volontà, in quanto può essere determinata dall'intelletto) è libero, ed è una pura spontaneità, che non è determinata da nient'altro che da se stesso. Senza questa originaria ed immutabile spontaneità non conosceremmo niente a priori; infatti noi saremmo determinati da tutto, e i nostri pensieri si troverebbero sotto leggi empiriche. La facoltà di pensare e di agire a priori è l'unica condizione della possibilità dell'origine di tutti gli altri fenomeni. Nemmeno il dovere avrebbe alcun significato» (*R* 5441, XVII, 182 – 183). La altrettanto (parzialmente) citata *Reflexion* 5442 è tuttavia di tenore diverso. Essa distingue tra una libertà logica e una libertà trascendentale. Perché l'io sia libero, non basta che sia cosciente di sé, poiché quella libertà è per l'appunto solo logica: «Libertà logica rispetto a tutto ciò che è predicato contingente. Tutto il contingente nell'oggetto è libertà oggettiva (di pensare il contrario); se il pensiero è sufficiente per l'azione, anche libertà soggettiva. La libertà trascendentale è la piena contingenza delle azioni. Negli atti della ragione c'è libertà logica, ma non trascendentale, cioè oggettiva» (Ibidem)¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Su queste *Reflexionen* si veda il saggio di K. DÜSING, *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, in «Studi Kantiani», 6, 1993, pagg. 23 – 46. Düsing interpreta queste *Reflexionen* come un tentativo di Kant che sarà superato nel successivo sviluppo del suo pensiero, e nota una forte assonanza tra la teoria della libertà del primo

Ma quanto Kant afferma nella *Fondazione* e nelle *Reflexionen* mal si concilia con quanto egli aveva assodato nella *Critica della ragione pura*, dove l'io non può essere positivamente caratterizzato. Di fatto, il Kant della *Deduzione trascendentale delle categorie* afferma che l'io penso è un io, o un egli, o, addirittura, un esso che pensa. Il paralogismo della personalità mostra che il concetto di personalità è soltanto formale, ossia esprime soltanto l'unità delle rappresentazioni in un soggetto. Ed è certamente vero quello che Kant afferma, e cioè che se vi è una volontà, tutti gli atti da essa compiuti devono essere spontanei ed imputabili, proprio perché suoi; ma il punto è che, a questo punto della riflessione kantiana, è proprio che vi sia una volontà in senso forte e rigoroso, ossia che vi sia una facoltà che vuole a partire esclusivamente da se stessa, e non perché mossa da qualcosa di esterno, ciò che non può essere affermato.

Kant sa del resto benissimo che il procedimento proposto non può in alcun modo provare la realtà della libertà, se è vero che egli, nell'apertura del successivo paragrafo, afferma: «non abbiamo in alcun caso potuto dimostrare questa libertà come qualcosa di reale in noi stessi e nella natura umana» (*GMS*, IV, 448; *FMC*, 133). Kant ammette che tutto il suo ragionamento è in realtà basato su un circolo: «Ci supponiamo liberi nell'ordine delle cause efficienti, per pensarci sotto leggi morali nell'ordine dei fini, e poi ci pensiamo come sottoposti a queste leggi, perché ci siamo attribuita la libertà del volere; infatti libertà e propria legislazione della volontà sono entrambe autonomia, e dunque sono concetti reciproci, l'uno dei quali, appunto perciò, non può essere usato per spiegare l'altro e per indicarne il fondamento» (*GMS*, IV, 450; *FMC*, 135). Kant tenta di offrire una soluzione per togliere questo circolo ricorrendo alla distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, e cercando proprio nel concetto di mondo intelligibile il terzo che possa togliere il circolo. E tuttavia: come provare che noi possiamo assumere, in relazione al problema della libertà, un altro punto di vista rispetto a quello per il quale ci conosciamo come esseri affetti dalla sensibilità? La soluzione di Kant consiste nel riproporre un argomento che è abbastanza vicino a quello analizzato in precedenza: «Ora, l'uomo trova in sé realmente una facoltà per la quale egli si distingue da tutte le altre cose, anzi anche da se stesso in quanto venga affetto da oggetti, e questa facoltà è la *ragione* [...] la ragione, sotto la denominazione di idee, mostra una spontaneità così pura che essa va assai oltre tutto ciò che la sensibilità può fornirle, e dimostra il suo compito più nobile nel distinguere il mondo sensibile dal mondo intelligibile, e in modo tale da indicare anche allo stesso intelletto i suoi limiti» (*GMS*, IV, 452; *FMC*, 139). Si può dire che l'argomentazione qui proposta da Kant debba fallire per gli stessi motivi per cui fallisce quella che vuole inferire l'esistenza della libertà a partire dal concetto della volontà e della sua spontaneità. La spontaneità della ragione, sulla quale Kant vuole costruire la sua prova, non può garantire la necessità di doverci pensare sotto due diversi punti di vista, sensibile ed intelligibile, perché, come la *Critica della ragione pura* aveva mostrato, la ragione è sì spontanea, ma la sua spontaneità non trova alcun oggetto soprasensibile che le possa corrispondere. Se,

Fichte, quello della *Sittenlehre* del 1798, e queste riflessioni di Kant (non conosciute dal filosofo di Rammenau), poiché anche Fichte cerca di dedurre la libertà direttamente dal concetto di io come assoluta spontaneità e autoattività. Di queste riflessioni tratta anche D. HENRICH, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft*, in ID. (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken*, Tübingen 1960, pagg. 77 – 115 trad. ridotta in G. TOGNINI (cur.), *Introduzione alla morale di Kant*, cit., pagg. 69 – 94). Henrich sottolinea come questo tentativo di deduzione debba fallire perché la libertà logica è bensì spontaneità, ma non libertà, poiché la spontaneità dell'io potrebbe derivare anche da un sostrato intelligibile della materia, come la prima antinomia mostra, e da ciò Henrich conclude che null'altro che l'etica può fondare il concetto di libertà, inteso alla maniera di Kant.

perciò, la ragione si mostra indipendente dalla sensibilità, non perciò essa è capace di condurci a dimostrazioni di alcun genere nel campo del soprasensibile. Si potrebbe in verità dire questo: che la ragione *pone* il problema del soprasensibile, ma lo pone semplicemente come concetto limite. Con questo, ancora una volta, non voglio affatto stabilire se il concetto di soprasensibile, quale risulta dalla prima *Critica*, sia *soltanto* un concetto limite, o anche qualcosa di *reale*, da cui dipende il mondo sensibile. Ma una cosa è certa: che, sia che valga la prima alternativa, sia che valga la seconda, la ragione non può, in maniera diretta, dare accesso ad alcuna dimostrazione che riguardi il punto di vista soprasensibile. Talché, l'esistenza della ragione, di per se stessa, non può stabilire che noi siamo liberi, perché essa è insufficiente a farci assumere il punto di vista del soprasensibile.

Kant tuttavia ricava da quanto addotto non solo che possiamo pensarci come liberi, ma anche un'altra conseguenza, ossia che il circolo vizioso che caratterizzava l'argomentazione venga tolto tramite il concetto di soprasensibile, che è il terzo tra libertà e autonomia di cui egli andava in cerca: «Infatti ora vediamo che, quando ci pensiamo come liberi, ci trasferiamo nel mondo intelligibile come suoi membri, e riconosciamo l'autonomia della volontà insieme alla sua conseguenza, la moralità» (*GMS*, IV, 453; *FMC*, 141). Se possiamo effettivamente dubitare che la ragione possa darci accesso al punto di vista soprasensibile, si deve però concedere che il circolo è effettivamente tolto: infatti ora non si spiega più *idem per idem*, ma v'è un termine diverso – il mondo intelligibile – che effettivamente ha il compito da fungere da terzo rispetto agli altri due – autonomia e libertà.

Anche in questo caso, tuttavia, Kant riconosce che gli argomenti da lui proposti non possono affatto considerarsi conclusivi, poiché, come egli dichiara, «la libertà è solo una *idea* della ragione, la cui realtà oggettiva è in sé incerta» (*GMS*, IV, 455; *FMC*, 147). Perciò, Kant sembra ripiegare su un argomento semplicemente ipotetico, che somiglia alla *reductio ad absurdum* utilizzata da Aristotele per difendere il principio di non contraddizione dall'attacco del relativismo sofistico: «Essa [la libertà] vale solo come presupposto necessario della ragione in un essere che ritiene di essere cosciente di una volontà, ossia di una facoltà diversa e ulteriore rispetto alla semplice facoltà di desiderare [...] Dove però viene meno la determinazione secondo leggi di natura, viene anche meno ogni *spiegazione*, e non resta altro che la *difesa*, ossia la confutazione delle obiezioni di coloro che danno ad intendere di aver guardato più a fondo nell'essenza delle cose e perciò, in modo arrogante, dichiarano impossibile la libertà» (*GMS*, IV, 459; *FMC*, 155).

Come giudicare, in definitiva, il tentativo della *Fondazione* di dare una giustificazione del concetto di libertà? Io credo che, per dare un giudizio di questo genere, bisognerebbe prima di tutto intendere quale sia il fine che Kant si prefigge nell'allestire le sue argomentazioni.

Se l'intento è quello di provare realmente l'esistenza della libertà, allora vi sono pochi dubbi che tale impresa si risolva in un fallimento. Questo perché tutta la dimostrazione si basa su due concetti, come il mondo soprasensibile e la spontaneità della ragione, che non sono in grado di sostenere, da soli, l'onere della prova. Essi non sono in grado di fare questo, perché la *Critica della ragione pura* aveva dimostrato che né l'esistenza di una facoltà come la ragione, né il concetto di un sostrato soprasensibile della natura danno accesso in modo certo ad una causalità diversa da quella naturale. La ragione può arrivare a provare che non v'è alcuna contraddizione nel fatto che possano sussistere due diverse causalità a cui uno stesso soggetto è contemporaneamente sottoposto, perché egli vi è sottoposto sotto due diversi rispetti:

«Egli [l'uomo] si rende subito conto che entrambi i modi di considerarsi possono, anzi devono, aver luogo insieme. Infatti che una *cosa nel fenomeno* [...] sia sottoposta a certe leggi dalle quali è indipendente *in quanto cosa*, o essere, *in sé*, non contiene la minima contraddizione; e che egli non possa non rappresentarsi e pensare se stesso in questo duplice modo, riposa, per quanto riguarda il primo, sulla coscienza di sé come oggetto affetto dai sensi, per ciò che attiene al secondo, sulla coscienza di sé come intelligenza» (*GMS*, IV, 457; *FMC*, 151). Tuttavia, questa non può che restare un'ipotesi, perché non v'è nulla che giustifichi l'uomo a 'trasferirsi', come dice Kant, nel punto di vista di un mondo soprasensibile. Non la facoltà della ragione, per i motivi sopra addotti; non, chiaramente, l'esistenza di un mondo soprasensibile, perché è proprio l'appartenenza ad un punto di vista diverso, quale quello del soprasensibile, a dover essere dimostrata. In altre parole, è impossibile richiamarsi direttamente al soprasensibile, perché, se così fosse, non vi sarebbe alcun medio che possa giustificare l'assunzione di questo punto di vista soprasensibile, ed un tale medio è assolutamente indispensabile, dato che al soprasensibile, per il fatto stesso che esso è soprasensibile, non può esservi alcun accesso diretto. Kant era di ciò perfettamente consapevole, tanto è vero che egli, per rendere plausibile l'assunzione di questo ulteriore punto di vista, non aveva richiamato direttamente il concetto di soprasensibile, ma aveva fatto leva sul concetto di spontaneità della ragione come medio¹⁸⁰.

Si potrebbe tuttavia anche pensare che il tentativo kantiano non miri a provare l'esistenza della libertà, ma solo a far vedere come la legge morale non possa non condurci al pensiero della libertà, che tuttavia resta un concetto limite, così come il concetto di soprasensibile¹⁸¹. Se così fosse, dovremmo intendere l'assunzione del punto di vista soprasensibile, nel quale dobbiamo trasferirci, per l'appunto come nient'altro che un punto di vista, e non come qualche cosa di reale. In questo senso, il termine 'intelligibile' o 'soprasensibile' avrebbe una connotazione soprattutto *negativa*: «Mondo intelligibile significa solo quel qualcosa che resta quando io abbia escluso dai motivi di determinazione della mia volontà tutto ciò che appartiene al mondo sensibile per limitare, semplicemente, il principio dei motivi tratti dal campo della sensibilità» (*GMS*, IV, 462; *FMC*, 161). Perciò, la spontaneità della ragione e

¹⁸⁰ S. LANDUCCI, *Sull'etica di Kant*, cit., pagg. 69 - 106, parla in maniera decisa di 'fallimento' del tentativo della *Fondazione* di provare la libertà; cfr. anche, dello stesso autore, *La "Critica della ragion pratica" di Kant. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993; un'esegesi della terza sezione della *Fondazione*, e delle difficoltà cui essa va incontro, in H. E. ALLISON, *Kant's Preparatory Argument in Grundlegung III*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., pagg. 314 - 324 (trad. it. in G. TOGNINI (cur.), *Introduzione alla morale di Kant*, cit., pagg. 141 - 152); cfr. pure, sempre sulle difficoltà concettuali dell'argomentazione della *Fondazione*, K. AMERIKS, *Zu Kants Argumentation am Anfang des Dritten Abschnitts der Grundlegung*, cit. K.-H. ILTING, *The Naturalistic Fallacy in Kant*, in L. W. BECK (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, pagg. 105 - 120, accusa il Kant della *Fondazione* (riabilitando solo parzialmente quello della seconda *Critica*; ma ciò lo vedremo in seguito) di 'fallacia naturalistica', per il tentativo di fondare la legge morale su un essere, come il mondo intelligibile; l'origine di questa obiezione è notoriamente in G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, trad. it. di G. Vattimo, prefazione di N. Abbagnano, Bompiani, Milano 1972, pagg. 189 - 228; a ciò si oppone K. DÜSING, *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, cit., pagg. 44 - 46, il quale ritiene indispensabile per ogni filosofia pratica una certa base teorica, anche se quest'ultima deve fornire non la fondazione della teoria, ma, per così dire, il suo 'supporto'.

¹⁸¹ In questo senso vanno le argomentazioni di W. VOSSENKUHL, „Von der äußersten Grenze aller praktische Philosophie“, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., pagg. 299 - 313, che preferisce la *Fondazione* alla seconda *Critica*, poiché questa manterrebbe inalterato il pensiero del limite che ci separa dal soprasensibile, cosicché non sarebbe il limite stesso a cambiare nel passaggio dalla filosofia teorica a quella pratica, ma la relazione che si intrattiene con esso, mentre con l'opera del 1788, i limiti della ragione «cominciano a risolversi in una direzione idealistica», e contro questa soluzione «sta nella *Fondazione* il limite unitario della ragione e il non concettualizzabile al di là del limite» (pag. 313).

l'assunzione del punto di vista soprasensibile non avrebbero nulla da *dimostrare*, ma tutt'al più da *mostrare* che non è assurdo pensare una causa liberamente agente: «noi certo non concepiamo la necessità pratica incondizionata dell'imperativo morale, ma concepiamo tuttavia la sua *inconcepibilità*; che è tutto ciò che si possa equamente chiedere ad una filosofia che nei principî si spinga sino ai confini della ragione umana»¹⁸².

Quel che credo si possa dire, è che Kant fosse conscio che la sua riflessione nella terza sezione della *Grundlegung* fosse insufficiente per dare alla filosofia pratica una base che potesse ritenersi soddisfacente. E tuttavia, il fatto che il filosofo non fosse soddisfatto del suo tentativo non lo spinse a ritenere impossibile un pensiero della libertà, ma soltanto a cambiare strada, e a concepire un procedimento argomentativo completamente diverso da quello seguito fin a quel momento.

10. La legge morale come chiave di interpretazione della libertà umana e della praticità della ragione

10. 1. La dottrina del fatto della ragione e il suo procedimento argomentativo.

Resta dunque da comprendere in che senso la strada intrapresa dalla *Kritik der praktischen Vernunft* differisca da quella percorsa dalla *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Ciò che, a proposito della *Grundlegung*, si può subito notare, è che essa non tenta di fondare la causalità secondo libertà a partire dalla legge morale, ciò che, tutto sommato, ci si potrebbe aspettare, dato il convincimento di Kant che una volontà libera e una volontà sotto leggi morali siano la stessa cosa. La strada seguita dalla *Kritik der praktischen Vernunft* è fondamentalmente diversa, perché la nota (e in verità controversa) dottrina del fatto della ragione si fonda sulla legge morale, e in tal modo consente di iniziare in qualche modo dalla libertà stessa. Ciò non significa che si possa iniziare *direttamente* dalla intuizione (soprasensibile) della libertà: dalla libertà intesa in questo senso non si può affatto iniziare, poiché una causalità incondizionata non è dimostrabile intuitivamente, né secondo le leggi del senso esterno, né secondo le leggi del senso interno o dell'introspezione, né tramite intuizione intellettuale (cfr. *KpV*, V, 29 – 30; *CRPr*, 61 – 63). Iniziare dalla libertà significa allora iniziare non dalla *causalità secondo libertà*, cosa che rimarrà per noi sempre impossibile, ma iniziare dalla *relazione* a cui la causalità secondo libertà dà luogo. Questo concetto di una relazione secondo libertà può essere dato soltanto dalla legge morale, perché soltanto la legge morale consente di porre una relazione all'interno della causalità libera.

Conoscere la causalità secondo libertà è impossibile; ma d'altra parte non si può che spiegare la libertà a partire dalla libertà; c'è bisogno dunque d'un concetto che, certo, non pretenda di attingere *direttamente* alla causalità soprasensibile della libertà, e che tuttavia consenta di parlare della libertà all'interno della

¹⁸² O. O' NEILL, *Reason and Autonomy in Grundlegung III*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., pagg. 282 – 298, ritiene che la distinzione tra sensibile e intelligibile non sia una distinzione tra due mondi, ma tra due punti di vista, e questa distinzione si rivela essere necessaria perché il punto di vista naturalistico non può in alcun modo pretendere di essere esaustivo, ma anzi si dimostra, nella prima *Critica*, antinomico. Ciò che emerge da questo saggio è che, data l'affermazione della finitudine dell'uomo, Kant, in maniera coerente, non assume un punto di vista fondazionalista in etica, così come in tutta la sua filosofia. Egli si baserebbe invece su un approccio costruttivista, il che, in etica, comporta che il mondo intelligibile venga visto come una pura metafora, grazie alla quale poter pensare come libera ed autonoma una ragione finita.

prospettiva da questa aperta. I concetti di spontaneità o di mondo intelligibile utilizzati nella *Fondazione* si rivelano inservibili per provare la realtà della libertà, perché cercare di provare la loro realtà è cosa che trascende le nostre capacità conoscitive, e perciò essi vanno a tal fine accantonati. Deve, certo, restare fermo che il concetto autentico della libertà è quello di una causalità assolutamente spontanea, perché con quanto detto non si vuole affermare che i concetti di spontaneità o mondo intelligibile vengano ricusati o accantonati in senso assoluto; si vuole soltanto sostenere che non è più a partire da essi che l'argomentazione viene costruita, perché al livello fenomenico noi non possiamo ritenere nessuna causalità veramente spontanea, né possiamo pretendere di conoscere gli effetti di un mondo soprasensibile sul mondo sensibile, come invece dovrebbe essere se dovessimo far valere la pretesa di voler assodare la realtà del concetto di libertà semplicemente postulando l'appartenenza della nostra volontà al mondo soprasensibile.

Kant esprime il rapporto tra legge morale e libertà in questo modo: «Perché qui non si creda di trovare incoerenze, se ora chiamo la libertà la condizione della legge morale, e poi nella trattazione asserisco che la legge morale è la condizione alla quale solamente possiamo divenir conscii della libertà, ricorderò soltanto che la libertà è senza dubbio la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà» (*KpV*, V, 4; *CRPr*, 5)¹⁸³. Questo passo è certamente difficile da interpretare. Io credo che si potrebbe esplicitare ciò che risulta implicito nel ragionamento kantiano nel modo che segue: della causalità secondo libertà noi non possiamo sapere direttamente nulla, se non che essa è possibile. Per dimostrare la realtà della libertà, allora, noi dovremmo conoscere qualcosa che sia espressione di essa in atto: solo a questa condizione noi possiamo anche pretendere di affermare che la causalità secondo libertà è qualcosa di reale. Ma la legge morale è l'unica cosa di cui noi sappiamo con certezza che possa provenire da una causalità libera, perché nessuna causalità naturale può costruire una legislazione che si basi su una autoobbligazione; proprio per questo, noi dobbiamo poter affermare che la causalità secondo libertà è qualcosa di reale. La legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà, perché, se così potesse esser detto, essa *ci mette in contatto* con una legislazione diversa da quella naturale, e con ciò stesso ci mette in contatto con la libertà; ma la libertà è la *ratio essendi* della legge morale, perché se non esistesse una causalità diversa dalla causalità naturale non potrebbe darsi alcuna legislazione morale.

Molte domande tuttavia si aprono sul processo argomentativo seguito qui da Kant. Innanzi tutto, viene da chiedersi: è valida questa argomentazione, o non si conclude in questo caso *idem per idem*, e allora la pretesa prova della realtà della libertà si fonderebbe su un'enorme *petitio principii*, dove il termine finale dell'argomentazione non solo *presuppone* quello iniziale, non provato, ma, ancor di più, *coincide* con quello iniziale? Non si conclude, infatti, dalla legge morale alla sua validità, senza alcun *medius terminus*

¹⁸³ A. W. WOOD, *Preface and Introduction to the Critique of Practical Reason*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pagg. 25 – 41, afferma che la distinzione tra legge come *ratio cognoscendi* e libertà come *ratio essendi* sia in realtà una risposta alle obiezioni rivolte da Pistorius alla dottrina kantiana (di cui abbaiano già preso contezza), per via della impossibilità, che questa comporterebbe, di basarsi sulla libertà, in quanto idea trascendente. Anzi, Wood afferma addirittura che «più della metà delle 162 pagine della *Critica della ragione pratica* sono in effetti dedicate a rispondere all'accusa di inconsistenza di Pistorius» (pag. 27), osservazione che, però, appare un po' eccessiva, poiché, per quanto fondamentale Kant abbia potuto ritenere il dibattito intorno alle sue opere, certamente non si può pensare che un'opera di carattere sistematico come la *Critica della ragione pratica* fosse scritta pensando semplicemente di dare una risposta ai propri critici.

che possa per questo risultare decisivo? E come può questo procedimento che non si basa su alcun termine medio tra libertà e legge, concludere per la validità della legge e per la realtà della libertà?

Che si concluda *idem per idem*, non pare possa dirsi, perché non si conclude dal fatto della ragione, costituito dalla legge, direttamente alla validità della legge stessa, ma piuttosto dal fatto della ragione si conclude all'esistenza di una causalità libera, e dalla causalità libera si ridiscende poi a provare la validità della legge morale. Tuttavia, questa risposta pare solo spostare il problema. Infatti, per concludere dalla legge morale alla libertà, si ha bisogno di presupporre che la legge sia valida; e questa validità dovrebbe essere provata da null'altro che dalla legge stessa, che in tal modo assumerebbe una pretesa di autofondatività. Il circolo vizioso, che abbiamo visto presentarsi nella *Fondazione*, si ripresenta allora anche in questo caso? In quel caso, Kant rilevava che nella tentata dimostrazione si presupponeva l'autonomia dalle cause efficienti per poterci considerare liberi, e si riteneva al tempo stesso possibile quella autonomia, in virtù della libertà. Non si fa lo stesso anche qui, dove si pretende di affermare che ci consideriamo liberi perché sottoposti alla legge morale, e al tempo stesso, che siamo sottoposti alla legge morale perché liberi? In realtà, una differenza, rispetto all'argomentazione della *Fondazione*, esiste, e si rivela nella distinzione, che Kant opera, tra libertà e legge morale intese l'una come *ratio essendi* dell'altra e l'altra come *ratio cognoscendi* dell'una. Nella *Fondazione* autonomia e libertà si rimandavano reciprocamente l'una all'altra, senza stabilire la relazione in cui fossero gerarchicamente ordinate, mentre nella seconda *Critica* quest'ordine, grazie alla distinzione tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, è stabilito. La libertà ha, per così dire, una sorta di primato ontologico, quale causalità da cui la relazione costituita dalla legislazione morale può provenire; la legge morale ha un primato epistemologico, poiché essa rappresenta il modo indiretto con il quale giungiamo alla libertà. Il circolo vizioso è evitato, perché non si spiega *idem per idem*, ma sulla base di un ordine argomentativo stabilito. La legge morale non deve, in questo senso, fungere da medio, perché non v'è né è più bisogno, poiché ciò che viene postulato è che la legge morale sia sufficiente a stabilire la realtà della libertà, in virtù della sua superiorità dal punto di vista epistemologico¹⁸⁴. Dunque ciò che si ha bisogno di stabilire è che questa superiorità epistemologica si dia *realmente*. Come farlo? Si cercherà di vederlo nel prossimo paragrafo.

10. 2. Il fatto della ragione e l'originarietà della libertà

L'argomentazione della seconda si basa su un fatto: l'unico fatto della ragione, ossia la nostra coscienza di essere sottoposti alla legge morale. Kant afferma che «la coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, p. es., dalla coscienza della libertà [...], ma perché essa ci si impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intuizione né pura né empirica [...] Eppure, per riguardare senza equivoco questa legge come data, si deve notare che essa non è empirica, ma è l'unico fatto della ragione pura, la quale si manifesta come originariamente legislativa (*sic volo, sic*

¹⁸⁴ M. IVALDO, *Percorsi della ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte*, in G. CUNICO (cur.), *Etica, religione, storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007, pagg. 63 – 87, ritiene che vi sia un primato epistemologico della legge, e che l'argomentazione kantiana contenga non un medio, ma una differenza fondazionale dei termini, che fa sì che dalla legge si possa concludere alla libertà.

iubeo)» (*KpV*, V, 31; *CRPr*, 67, trad. modificata). In un altro passo, Kant dichiara invece: «Questa analitica dimostra che la ragione pura può essere pratica, cioè che può determinare da sé, indipendentemente da ogni elemento empirico, la volontà; e, invero, ciò mediante un fatto in cui la ragione pura in noi si dimostra effettivamente [*in der That*] come pratica, cioè l'autonomia nel principio della moralità, tramite cui essa determina la volontà all'azione. Essa mostra, al tempo stesso, che questo fatto è inseparabilmente connesso con la coscienza della libertà della volontà, anzi è a quella identico» (*KpV*, V, 42; *CRPr*, 91, trad. modificata). O ancora: «Inoltre, la legge morale è data, per così dire [*gleichsam*], come un fatto della ragione pura, del quale noi siamo consci a priori, anche supposto che nell'esperienza non si potesse trovar nessun esempio nel quale essa fosse esattamente osservata» (*KpV*, V, 47; *CRPr*, 101). Questi tre passi, che sono concordi nel dichiarare la realtà della libertà come dimostrabile tramite un fatto, non sono però in tutto e per tutto identici. Lewis White Beck, per esempio, in un noto saggio, sostiene che, mentre il primo passo identificherebbe il fatto della ragione con la coscienza della legge morale, il secondo passo identificherebbe il fatto della ragione con la coscienza della libertà, ed infine il terzo identificherebbe il fatto della ragione con la legge stessa. Beck rintraccia inoltre non soltanto questi significati del fatto della ragione (che sono però per lui quelli fondamentali, dai quali i restanti dipendono), ma anche altri tre: l'autonomia nel principio della moralità (*KpV*, V, 42, *CRPr*, 91); una determinazione della volontà inevitabile, ma non fondata su principî empirici (*KpV*, V, 55; *CRPr*, 119); un caso reale di talune azioni che presuppongono una causalità intellettuale (*KpV*, V, 104, *CRPr*, 229)¹⁸⁵. Ora, a prescindere dal fatto se l'interpretazione di Beck dei vari passi citati possa esser detta o meno adeguata, mi sembra che, rispetto alla sua lettura, si possa qui apportare una significativa semplificazione: ossia pensare che due soltanto siano i significati fondamentali del fatto della ragione: o il fatto della ragione si identifica con la legge, oppure con la coscienza della legge.

Ad un primo livello, il fatto della ragione pura si identifica con la legge: è, questo, un livello, se così posso dire, basico. Ad un secondo livello, il fatto della ragione è la coscienza della legge, ossia, il soggetto morale *non può non essere consapevole* che *vi sia* una legge morale. Se il primo livello ci mette di fronte al fatto che v'è un vincolo che tiene a sé legato ogni soggetto razionale, e ci testimonia dunque dell'originarietà, cioè dell'ineducibilità da altro, e perciò, ancora, dell'irriducibilità della legge, il secondo livello nasce sul terreno dell' 'incontro originario' tra il soggetto e la legge, poiché il soggetto trova in sé la legge solo tramite la consapevolezza che egli può averne. In un certo senso, tuttavia, non può neanche veramente dirsi che la dottrina del fatto della ragione dia luogo a questi due diversi livelli di lettura, giacché essi sono talmente connessi da poter essere sì differenziati, ma non distaccati. Il darsi della legge e la coscienza della legge sono, in qualche modo, due eventi cooriginari: giacché né la legge si darebbe, se non ne avessimo alcuna coscienza a priori, né alcuna coscienza di questa potrebbe sorgere, se non fosse la legge stessa a darsi.

Una volta chiarito come possa intendersi l'espressione 'fatto della ragione', possiamo ora chiederci se un tale 'fatto' può essere davvero l'elemento risolutivo, il tassello mancante della teoria kantiana della libertà. Certamente, non è imprudente affermare che, se la pretesa kantiana è quella di provare realmente

¹⁸⁵ L. W. BECK, *Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in die Ethik*, in «Kant-Studien», 52, 1960/61, pagg. 271 – 282, (cfr. pag. 278).

la libertà tramite il fatto della ragione, ciò non può, almeno di primo acchito, non lasciarci perplessi¹⁸⁶. La filosofia non è forse una forma di riflessione che ci spinge non ad accettare ‘fatti’, ma a vagliarli criticamente, a ‘giudicarli’? E non è forse vero che i fatti non provano alcunché, ma che anzi, sono proprio essi a dover essere provati? A queste osservazioni si può rispondere, con Kant, che questo fatto, o questo ‘quasi fatto’, non è da giudicare come un fatto empirico, poiché esso, essendo un fatto della ragione pura, reca con sé una pretesa, per così dire, di autofondatività. Il punto è che, se si riesce a stabilire la *rilevanza da un punto di vista trascendentale* di questo fatto, allora, con ciò stesso, esso risulta provato. Il che è, mi sembra, esattamente quello che Kant ritiene.

La legge morale sarebbe così qualcosa di dato, ma che, con la sua datità, proverebbe la sua effettualità – così come lo spazio ed il tempo che, sebbene in se stessi meramente dati, sono però indispensabili per l’esperienza, perché ogni esperienza li presuppone. Scrive a tal proposito Kant nella *Reflexion* 7201 che la critica della ragione pratica separa ragione pratica empirica e ragione pratica pura, e si chiede se effettivamente quest’ultima si dia: «La possibilità [di una ragione pura pratica] non può essere compresa [*einsehen*] a priori, poiché essa riguarda la relazione di un fondamento reale con la conseguenza, dunque deve essere dato qualcosa che possa sorgere soltanto da essa; e dalla [sua] realtà può essere dedotta [*geschlossen*] la sua possibilità. Le leggi morali sono di questo tipo, e ciò deve essere dimostrato allo stesso modo in cui proviamo le rappresentazioni di spazio e tempo come rappresentazioni a priori, soltanto con la differenza che queste ultime sono intuizioni, e quelle invece meri concetti della ragione. Qui la differenza è solo che nella conoscenza teoretica i concetti non hanno alcun significato e i principî non hanno alcun uso se non in relazione ad oggetti di esperienza, mentre nel pratico hanno un campo d’applicazione molto maggiore, riguardano cioè tutti gli esseri razionali in generale ed indipendentemente da tutti i motivi [*Bestimmungsgründe*] empirici, anzi, anche se ad essi non corrispondesse alcun oggetto empirico, il solo carattere e l’intenzione secondo principî sarebbe sufficiente» (R 7201, XIX, 275 – 276)¹⁸⁷. La datità della legge è perciò, agli occhi di Kant, non un fatto che debba essere fondato, ma un fatto che è esso stesso fondante, nel senso che, per esempio, quando si intende giudicare un’azione, ognuno, sebbene ciò possa avvenire oscuramente, la giudica conformemente a questo fatto, cosicché ogni determinazione morale sarebbe, senza di esso, impossibile: «Il fatto sovracitato [della legge morale] è innegabile. Occorre soltanto analizzare il giudizio che gli uomini fanno sulla conformità delle loro azioni alla legge, e si vedrà sempre che, qualunque cosa l’inclinazione possa dire in contrario, pure la loro ragione incorruttibile e obbligata mediate se stessa tiene sempre, in un’azione, la massima della volontà

¹⁸⁶ A R. BITTNER, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, cit., pagg. 138 – 145, quella del fatto della ragione appare nient’altro che una soluzione *ad hoc*, una volta constatata, da parte di Kant, l’impossibilità di poter dedurre la legge morale; assai critico sul fatto della ragione anche G. PRAUSS, *Kants über Freiheit als Autonomie*, cit.

¹⁸⁷ Nel commento di questa riflessione si dilunga H. E. ALLISON, *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, cap. XIII (trad. it. in H. E. ALLISON – L. CARANTI, *Libertà trascendentale e autorità della morale in Kant*, cit.). Allison vede il pericolo che si possa obiettare ad un tal modo di argomentare a proposito della legge morale che esso sia ‘pericolosamente vicino’ ad un procedimento deduttivo, la cui possibilità è vigorosamente negata da Kant nella seconda *Critica*. Su ciò la risposta di Allison è che Kant non inferisce dal giudizio morale degli uomini la libertà, bensì vede in questo giudizio morale stesso soltanto un semplice ingrediente dato nell’esperienza stessa; sulla legge morale come surrogato dell’intuizione cfr. anche: S. LANDUCCI, *Sull’etica di Kant*, cit., pag., 31, il quale molto decisamente sostiene che la legge morale corrisponderebbe ad una forma di intuizione intellettuale; inoltre, con analoghe argomentazioni, Id., *Sulla meta-etica di Kant nella “Critica della ragion pratica”*, in «Rivista di Filosofia», 81, 1990, pagg. 57 - 82; infine R. BRANDT, „*Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*”, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik...*, cit., pag. 158.

salda nella volontà pura, cioè in se stessa, in quanto si considera come pratica a priori» (*KpV*, V, 32; *CRPr*, 67 – 69)¹⁸⁸.

Possiamo chiederci se, effettivamente, la legge morale rechi in sé stessa, nel suo presentarsi a noi, la propria evidenza, così come indubitabilmente fanno il tempo e lo spazio, che sono di fatto presupposti in ogni esperienza, poiché essi stessi la costituiscono. Certamente, Kant risponderebbe che noi non possiamo sperare, in questo caso, che legge morale ed intuizione pura sensibile rechino l'identico grado di evidenza. Se si potesse sperare in qualche cosa di questo genere, allora noi avremmo una evidenza di carattere teoretico dell'esistenza della libertà. Ma qui l'evidenza è di tipo particolare, ossia è un'evidenza pratica: la sola coscienza della legge in noi ci dimostra il nostro essere vincolati ad essa. Noi dovremmo ritenere che la legge ci dimostri, dal punto di vista pratico, immediatamente l'esistenza di una volontà pura, ossia svincolata da motivi determinanti sensibili, poiché non sapremmo altrimenti come spiegarci che noi non possiamo fare a meno di sentirci interpellati dalla legge. Ma come non considerare quanto meno problematica questa soluzione, se, come Kant sospettava nella *Grundlegung*, nulla ci assicura, quanto meno in linea di principio, che questa nostra coscienza della legge, che ci appare come oggettiva, non poggi in realtà su un'illusione di carattere soggettivo o psicologico? Questa problematicità della 'dimostrazione' kantiana potrebbe indurci a ritenere che si potrebbe giudicare più favorevolmente questa dottrina, se pensassimo che il discorso di Kant si basi su un postulato, che fin dall'inizio viene dichiarato indimostrabile, ma che viene consapevolmente assunto, affinché l'edificio morale possa essere costruito¹⁸⁹. Tuttavia, sebbene nella *Dialettica della ragione pura pratica* Kant parli effettivamente della libertà come di un postulato (cfr. *KpV*, V, 132; *CRPr*, 291), difficilmente si potrebbe credere che egli intenda realmente in questo modo la libertà. Nel suo modo di argomentare, Kant non pare mai assumere la libertà come un postulato; né l'argomentazione stessa pare essere di carattere ipotetico-deduttivo, cioè tale per cui, ammesso che vi sia qualcosa come la legge morale, che si dà come un fatto, allora ne discenderebbero le tali e le talaltre conseguenze. Di fatto, l'argomentazione kantiana sembra invece andare in un'altra direzione, svolgendosi in un senso secondo il quale, sebbene non si possa avere nessuna

¹⁸⁸ Cfr. anche *KpV*, V, 30, (*CRPr*, 63 – 65), dove Kant fa l'esempio dell'uomo che, costretto ad una falsa testimonianza dal suo signore per rovinare un innocente, saprebbe immediatamente quale sarebbe l'azione morale – non mentire – e quale quella immorale – mentire per timore delle conseguenze; inoltre, *KpV*, V, 35 – 36 (*CRPr*, 77 – 79), con due esempi: il primo, ancora, sulla falsa testimonianza, che ciascuno sa non poter avere carattere morale; il secondo, con l'esempio dell'economista senza scrupoli, che ciascuno sa di non poter giudicare onesto.

¹⁸⁹ O. O' NEILL, *Autonomy and Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., scrive, per esempio, che «Kant non intende il fatto della ragione come una giustificazione della ragione pratica» (pagg. 88 – 89); piuttosto, in senso negativo, il fatto della ragione sarebbe tale perché non si può ricavare da alcunché che lo preceda, e, in senso positivo, l'unica pretesa dell'argomentazione kantiana sarebbe che la coscienza di questa legge può essere chiamata un fatto della ragione. Ancora più netto P. ŁUKOW, *The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge*, in «Kant-Studien», 84, 1993, pagg. 204 – 221, secondo il quale «il fatto della ragione» [...] attesta solo la legittimità della legge morale, ma non fornisce una prova» (pag. 213). L'origine di questa interpretazione è probabilmente in COHEN, *La fondazione kantiana dell'etica*, cit., secondo il quale la libertà non può essere provata nel senso proprio del termine, sicché il concetto di libertà avrebbe un significato prevalentemente negativo: «Non diciamo che per il noumeno è ammessa la libertà, ma che la libertà è uno degli attributi di quella esigenza trascendentale sempre espressa e fatta valere dal noumeno» (pag. 117), il quale ultimo pure, per Cohen, come già sappiamo, ha significato solo negativo. Giudica in maniera critica questo modo di interpretare il testo kantiano invece K. AMERIKS, «Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will», in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik...*, cit., pagg. 99 – 114, secondo il quale se ci si attesta, come molti kantiani contemporanei, in una posizione in base alla quale il fatto della ragione rappresenta un semplice punto di vista, allora diventa poco chiaro «perché noi dobbiamo chiamare questo della ragione, specialmente se così tanti esseri razionali continuano a contestarlo, e nessuna deduzione viene offerta per difenderlo» (pag. 113).

certezza teoretica al riguardo, ogni uomo *sa* che *esiste* una legge morale, che essa non è un prodotto spurio, derivante da generalizzazioni empiriche o poggiante su illusioni di carattere psicologico, ma che, invece, è una legge in senso proprio, la quale ha in sé una immediata rilevanza di carattere trascendentale; ogni uomo *sa* che egli è libero, perché la legge morale gli dice senza ombra di equivoco che egli ha la possibilità di determinarsi secondo il comando della ragione pura pratica. Pare inoltre significativo, a tal proposito, che Kant apra la seconda *Critica* con un'affermazione, come la seguente, dal tono piuttosto asseverativo: «Con questa facoltà [della ragione pura pratica] è ormai stabilita anche la libertà trascendentale e, invero, presa nel senso assoluto del quale aveva bisogno la ragione speculativa nell'uso del concetto di causalità» (*KpV*, V, 3; *CRPr*, 3).

Questo sapere in maniera indubitabile di essere liberi può costituire una 'prova' dell'esistenza della libertà? Probabilmente, non possiamo affermarlo, se intendiamo con questo termine una dimostrazione nel senso tradizionale, cioè teoretico, del termine; tuttavia, non è detto che il pensiero della libertà abbia bisogno di essere provato allo stesso modo in cui si provano fatti d'esperienza o teoremi scientifici. Anch'io, certamente, ho parlato in taluni casi, a proposito dell'argomentazione kantiana, di 'prova', tuttavia specificando che qui si tratta di una prova di tipo particolare. Ed è certamente corretto dire che l'argomentazione kantiana costituisca una forma di una 'prova', giacché, per Kant, non si dà nessun vero filosofare dove non si forniscano prove. Però, non essendo la prova deduttiva, essa deve fondarsi non a sua volta su un argomento, ma su una sorta di 'esperienza della libertà' (sebbene solo indiretta)¹⁹⁰, quale è

¹⁹⁰ Riprendo questa espressione dal titolo d'un libro di J-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, trad. it. di D. Tarizzo, intr. di Roberto Esposito, Einaudi, Torino 2000. Nancy dichiara di rifarsi ad una prospettiva kantiana, affermando che la libertà non può essere dimostrata, ma deve semplicemente essere posta, per l'appunto in quanto fatto. «La libertà – scrive Nancy – non è una proprietà che dobbiamo dimostrare di possedere, né una facoltà di cui dobbiamo dedurre la legittimità, in senso kantiano. La libertà è un *fatto* della ragione». (pag. 15). Nancy, per la verità, non è sempre preciso nell'interpretazione del testo kantiano (cfr. le pagg. 17 – 18, in cui l'A. tratta di quella che egli chiama 'la costituzione quasi-empirica del soggetto libero'). Ma il vero è che forse queste forzature sono dovute al suo desiderio di sottolineare l'insufficienza della teoria kantiana della libertà, a cui invero egli in parte si ispira, ma che giudica inadeguata, perché caratterizzata ancora da una logica appartenente alla 'metafisica della soggettività' (in senso heideggeriano). La libertà, per Nancy, non sarebbe allora altro che un fatto, perché essa non è altro che l'e-sistere, che non ha alcun'altra 'essenza' se non appunto l'esistere stesso, l'esser posto. Così la libertà sarebbe «la libertà dell'esistenza a esistere, a essere “decisa a esserla”» (pag. 23). Questa libertà l'uomo deve accogliere *come una legge* dell'esistere, a cui non è peraltro sottoposto, ma a cui invece si apre, avendo anche però la possibilità di chiudersi. In questo senso, il concetto di libertà ricuserebbe ogni causalità, o meglio: non la libertà è un problema della causalità, ma, viceversa, la causalità è un problema della libertà (cfr. pag. 19) – proposizione ancora una volta fedele alla teorizzazione heideggeriana. È opportuno, a questo riguardo, rimandare perciò ai due saggi heideggeriani che tematizzano la questione della libertà, cioè *Vom Wesen des Grundes* e *Vom Wesen der Wahrheit*, entrambi poi confluiti in *Wegmarken* (trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002⁴). Ivi Heidegger aveva connesso il problema della libertà a quello del fondamento e a quello della verità, concludendo che non la libertà è un problema del fondamento, bensì, all'inverso, che il fondamento è un problema della libertà, talché la libertà stessa verrebbe a configurarsi come *libertà di fondamento*. Se queste riflessioni heideggeriane sulla libertà possano avere anche un valore 'etico', oltre che un valore 'ontologico', è questione dubbia, che non può certo essere qui neppure seriamente posta. Quel che è certo, comunque, è che Heidegger rifiuterebbe comunque di ammettere che nelle sue riflessioni possa essere annidata un'etica: infatti, come egli dichiara nella *Lettera sull'umanismo*, l'etica, nel pensiero 'più originario' rispetto a quello della metafisica che egli combatte, perde ogni valore, così come lo perde l'ontologia «insieme a tutto il pensiero che procede per discipline» (*Segnavia*, pag. 305). Allo stesso modo perde ogni valore il concetto di obbligazione, perché «al vincolo dell'etica occorre dedicare ogni cura, in un tempo in cui l'uomo della tecnica [...] può essere portato a una stabilità sicura solo mediante un raccoglimento e un ordinamento del suo progettare [...] che corrispondano alla tecnica» (ivi, pagg. 304 – 305). Ma Heidegger non nega che ciò che il suo pensiero originario pensa possa sostituire ciò che, finora, si è inteso sotto il nome di 'etica'. Il pensiero dell'*abitare*, dell'*ethos* come originario stare dell'uomo nella 'radura dell'essere' è ciò che è deputato a sostituire quello che la metafisica ha chiamato, nel corso della sua storia, 'etica'. Dove è evidente la distanza – per

la legge morale. Ciò ci suggerisce che la legge, anche se si dà come fatto, non si dà come fatto ‘psicologico’. Se questa coscienza della legge fosse un semplice fatto psicologico, allora non potremmo mai assumere la legge morale, e con essa la libertà, come qualcosa di reale, giacché, come sappiamo, il soggetto kantiano non è un soggetto psicologicamente trasparente a se stesso, dal momento che non conosce mai, fino in fondo, le motivazioni psicologiche del suo agire. La legge è, come dicevo, un ‘fatto’ rilevante dal punto di vista trascendentale, cioè, essa si dà come consapevolezza apriorica che una determinazione della volontà secondo la legge è possibile, poiché in ogni momento sono possibili massime che tengano conto della legge. In altre parole, il legame possibile tra massime, quali determinazioni universali della volontà, e legge, è di tipo non psicologico, ma funzionale. La legge apre un campo di senso, a cui la massima può in ogni momento adeguarsi. Questo è il ‘fatto’. È solo questa apertura di senso che rende poi possibile il legame anche psicologico (certo anch’esso necessario) della legge con la volontà. Ma sta di fatto che noi non sappiamo come la legge possa determinare la volontà; sappiamo soltanto che la legge può farsi essa stessa movente, e sappiamo, qualora questo accada, che cosa deve produrre in noi (il dolore come sentimento negativo, il rispetto come sentimento positivo): ciò prova che v’è appunto un legame possibile tra la determinazione volontaria e la massima, ma un legame che *non si fonda* sulla coscienza psicologica, ma che, al contrario, la *implica*. Questa circostanza non permette di ‘provare’ la libertà in senso rigoroso, cioè teoretico, ma ‘mostra’ ugualmente che si dà libertà, perché questa *possibilità*, data dalla legge, di determinarsi moralmente, è in ogni momento *reale*. Così, la libertà prova se stessa, ma si prova non deduttivamente, bensì come una evidenza originaria di tipo particolare¹⁹¹.

Come si vede, si apre qui una differenza notevolissima rispetto all’argomentazione della *Grundlegung*. Molti interpreti leggono anzi il convergere di Kant sulla dottrina del fatto della ragione sia stato dettato dal ‘fallimento’ della *Grundlegung*¹⁹², e con essa di tutti i tentativi compiuti, intorno al concetto di libertà, nell’arco di più di vent’anni. È sicuramente corretto dire che Kant è stato ‘indotto’ a questa posizione

tornare al nostro tema – dalla maniera kantiana di concepire la libertà, come capacità di rispondere all’appello e all’istanza che proviene da ogni altro possibile essere libero, a cui mi so indissolubilmente legato – ciò che Heidegger, appunto, interpreta come un pensiero ‘soggettivistico’, nel senso che protagonista di quest’etica dell’obbligazione è il ‘soggetto’ della metafisica moderna che, in quanto *sub-jectum*, è l’uomo della tecnica, legato alla necessità di progettare e pianificare il suo agire in conformità agli scopi dettati per l’appunto dalla tecnica.

¹⁹¹ Sono preziose, su questo punto, le analisi contenute in S. BACIN, *Il senso dell’etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Il Mulino, Bologna 2006, che evidenzia questo legame di tipo funzionale tra la massima e la legge con la più grande precisione. L’A. suggerisce l’ipotesi interpretativa che la teoria kantiana dell’agire etico non sia, semplicemente, una teoria di carattere normativo, ma una teoria dell’agire morale in senso largo, che tenga insieme i due momenti, normativo e descrittivo: ciò sarebbe tematizzato in modo coerente nella dottrina del fatto della ragione, poiché essa mostrerebbe il legame inscindibile tra determinazione volontaria e principio, dove il principio non si *sovrapporrebbe* semplicemente *alla massima*, ma si *produrrebbe nella massima*; cfr. in questo senso le pagg. 165 – 221 del libro, meritevole anche per il gran lavoro che vi è contenuto sulle fonti, tanto kantiane, quanto dei contemporanei e dei predecessori di Kant. Dello stesso autore si può poi vedere il saggio *Sul rapporto tra riflessione e vita morale in Kant: le dottrine del metodo nella filosofia pratica*, in «Studi kantiani», 15, 2002, pagg. 65 – 91, vertente sulle dottrine del metodo della *Kritik der praktischen Vernunft* e della *Metaphysik der Sitten*, che Bacin ritiene ingiustamente trascurate dalla critica, poiché gli appaiono tasselli fondamentali per la teoria dell’agire etico kantiano.

¹⁹² Cfr. a tal proposito, e solo a titolo d’esempio, il saggio di D. HENRICH, *Der Begriff der sittlichen Einsicht*, cit., § 5; K. DÜSING, *Spontaneità e libertà*, cit., pag. 40; anche H. E. ALLISON, *Kant’s Theory of Freedom*, cit., ritiene che il cambiamento sia dettato dal fallimento del tentativo della *Fondazione*, ma lo saluta come un progresso genuino della argomentazione rispetto alla *Fondazione* stessa; in senso critico, invece, il fatto della ragione viene visto da R. BITTNER, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, cit., come un mero ripiego, constatata l’impossibilità di dedurre la libertà.

dalla mancata riuscita dei suoi precedenti tentativi, dalla coscienza che la libertà non può essere conosciuta in maniera diretta. E tuttavia, Kant comprende che, per parlare della libertà, non si può che *partire* dalla libertà, e che per far questo, l'argomentazione non può che innestarsi sulla legge morale, dove la libertà si fa dono. Cominciare dalla libertà significa allora in questo caso: partire dalla coscienza del dovere di edificare un mondo della libertà, e comprendere che questa coscienza non potrebbe darsi, se non fossimo realmente liberi, se non fossimo realmente in grado di determinarci a partire da null'altro che da noi stessi.

10. 3. Fatto della ragione: trascendenza e immanenza della legge

Poco sopra ho detto che la libertà non si conosce se non a partire da un *atto di libertà*, ciò che sembrerebbe paradossale, dal momento che il mezzo che ci porta a conoscenza della libertà è proprio il contrario di un atto, cioè un fatto. Ma ciò non è casuale. Il fatto della ragione è, infatti, anche un atto, vale a dire l'originario autodeterminarsi della ragione, la sua originaria autonomia. L'espressione 'fatto della ragione', cioè, non indica che la ragione sia passiva, ma piuttosto che essa si sa come originariamente (e in ciò fattualmente) attiva, in quanto determinantesi in virtù della legge morale. A questo proposito, ci si può ancora richiamare al saggio, già prima citato, di L. W. Beck, secondo il quale bisogna distinguere due significati dell'espressione 'fatto della ragione': «La parola "della" nella espressione "il fatto della ragione" può indicare o un genitivo oggettivo o un genitivo soggettivo. Abitualmente la si è spiegata come genitivo soggettivo. In tal caso, l'espressione significa: il fatto conosciuto dalla ragione, un fatto conosciuto *modo directo*. Questo è il fatto in senso intuizionistico [...] La parola "della" può al contrario essere un genitivo oggettivo. Essa indica allora che c'è una ragione pura, il quale è un fatto che viene conosciuto riflessivamente dalla ragione, non compreso intuitivamente e *modo directo*»¹⁹³.

Direi che Beck, in questo caso, ha ragione sotto un certo aspetto, ma torto sotto un altro. Egli coglie certo un punto importante nel sostenere che la ragione, non per il fatto che conosca la legge morale da un fatto, possa essere ritenuta passiva, come se ricevesse la legge dall'esterno. La ragione è attiva, poiché essa è originariamente determinantesi secondo libertà, cioè determinantesi a partire da nient'altro che da se stessa. In questo la legge morale è una legge d'autonomia. La ragione, cioè, nella sua determinazione

¹⁹³ L. W. BECK, *Das Faktum der Vernunft*, cit., pag. 279. Beck nega che si possa dare del fatto della ragione una lettura intuizionistica, poiché vede l'intuizionismo come legato alla tradizione platonica, la cui caratteristica sarebbe quella di interpretare la realtà come caratterizzata da essenze ideali, indipendenti dalla ragione, e che la ragione dovrebbe soltanto intuire – tradizione, questa, che sarebbe da Kant riusata. In senso analogo, J. RAWLS, *Lezioni di storia della filosofia morale*, a cura di B. Herman, trad. it. di P. Palminiello, nota all'ed. it. di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2004, pagg. 253 – 291, ritiene che Kant sia in morale – come in filosofia, in generale – un costruttivista, ossia che la sua morale si basi su una procedura di costruzione degli imperativi categorici, e che da quella procedura di costruzione derivino i doveri. Essendo Kant un costruttivista, egli non può dunque in alcun modo essere considerato un intuizionista, e perciò neanche il fatto della ragione può essere interpretato nel senso che la legge sia data o intuita. Più prudentemente di Beck, tuttavia, Rawls ammette che non tutto, in etica, può essere costruito, poiché «ogni costruzione ha una base, certi materiali da cui, per così dire, partire»; e la prima cosa a non poter essere costruita è la procedura stessa dell'imperativo categorico, così come «la concezione delle persone libere ed eguali in quanto ragionevoli e razionali» (pag. 258). Avverso ad ogni tentativo di lettura costruttivista è invece S. LANDUCCI, *Sull'etica di Kant*, cit., pagg. 63 – 67, che si contrappone esplicitamente alle interpretazioni di Beck e Rawls (dubitando perfino che quello di Rawls possa essere un kantismo genuino), e per il quale Kant è in etica uno schietto intuizionista, e la legge morale un'idea in senso platonico.

libera, non segue se non se stessa, ed è per questo che deve ritenersi che nel suo scoprire la legge morale la ragione sia, essenzialmente, attiva, *in se stessa* pratica. Come ho detto, nel suo riflettere su se stessa, la ragione pura si sa originariamente attiva, *ma non può spiegarsi, teoreticamente, l'origine stessa di questa suo essere attiva, cioè di questo suo essere pratica*: perciò la sua originaria attività è un fatto¹⁹⁴.

D'altra parte, però, questo non significa che la ragione, almeno in quanto ragione umana, crei da se stessa la legge secondo la quale autonomamente si determina. Kant è convinto che la legge non trovi altra fonte che se stessa, e che dunque né la ragione umana né Dio possono crearla. Non la ragione umana, perché la legge è indeducibile e teoreticamente in conoscibile: ciò vuol dire che la ragione non conosce la legge in trasparenza, ciò che invece dovrebbe essere possibile, se la ragione fosse essa stessa autrice della legge. Non Dio: giacché, se Dio la creasse, allora il dovere avrebbe un carattere contingente, e non assoluto, come la teoria kantiana richiede, poiché la legge stessa dipenderebbe, a quel punto, da un arbitrio, sia pure quest'arbitrio quello divino: «Nessun essere è dunque autore della legge morale, neanche l'Essere divino, infatti esse [le leggi morali]¹⁹⁵ non sono sorte dall'arbitrio, ma sono praticamente necessarie; se non fosse così, allora potrebbe anche essere che la menzogna fosse una virtù» (*Mrongovius*, XXVII, 1433).

Questo, dopo quanto asserito nel § 5 del cap. III, non può più stupirci. Noi infatti sappiamo già che la ragione umana deve considerare propria e non propria la legge morale. La legge morale si applica a tutti gli esseri razionali, Dio compreso; essa, in verità, assume poi la forma di un comando solo in relazione ad esseri razionali finiti. Ciò vuol dire che l'estensione del concetto della legge morale è maggiore rispetto a quella degli esseri razionali finiti, tra i quali rientrano gli uomini; perciò, non può essere la ragione umana creatrice della legge: è piuttosto la legge, che dispone anche della ragione umana. In base all'argomentazione precedente, però, questo non vuol dire che la ragione umana debba percepire la legge come qualcosa di esteriore rispetto a sé; la ragione umana, in quanto è pura, è la legge stessa. L'uomo non è solo ragione, e per questo il concetto di legge ha una estensione maggiore rispetto a quello di uomo; tuttavia, la parte razionale pura nell'uomo si identifica con la legge. Ragione pura pratica e legge sono perciò due termini coestensivi; ciò tuttavia non basta. Entrambi sono due concetti originari, di cui non si può dare alcuna spiegazione, ma li si accetta come dati: essi non devono essere fondati, ma devono fondare. Come Kant dice, «ogni comprensione [*Einsicht*] umana ha termine, non appena siamo giunti a forze o facoltà fondamentali» (*KpV*, V, 46 - 47; *CRPr*, 101, trad. modificata); e ragione e legge sono le due forze e facoltà in assoluto più fondamentali. Tra ragione umana e legge vi è dunque un rapporto di assoluta identità, ma non di esclusività: dunque, che la ragione umana scopra come un qualcosa di

¹⁹⁴ Scrive a tal proposito G. TOMASI, *Deduzione, dialettica e fede nella fondazione kantiana della morale*, in «Verifiche», 24, 1995, pagg. 145 – 171: «Leggerei il termine *Faktum* [...] come l'indicatore di un'*actio* [...] La ragione, potremmo dire, con la sua attività mette in un certo stato la volontà. Il "fatto" non è quindi qualcosa di trovato; è piuttosto il manifestarsi "in noi" di un'attività» (pag. 151). Non si può che essere d'accordo con questa interpretazione che vede nel 'fatto' un 'atto' della ragione; tuttavia, è indiscutibilmente vero anche che la legge è 'trovata' dalla ragione. Sulla possibilità di conciliare l'esser data della legge con il carattere autonomo della ragione, si vedano le argomentazioni che seguono nel testo.

¹⁹⁵ La discordanza nel numero da riferire al sostantivo 'Gesetz' che qui è riscontrabile si trova nel testo stesso delle lezioni, forse per un errore di trascrizione dell'autore del manoscritto utilizzato poi dagli editori dell'Accademia, o forse anche per un errore dello stesso Kant nella sua esposizione orale. Infatti, nella prima frase si dice: «Vom moralischen Gesetz... etc.», e poi, dopo la virgola, riferendosi ancora a 'Gesetz', si dice: «denn sie sind nicht aus dem Willkühr entsprungen, sondern sie sind practisch nothwendig».

originario che la legge morale è la *propria* legge, non toglie che la legge ponga tra sé e l'uomo una ulteriorità, una trascendenza.

L'uomo, si potrebbe dire, deve tenersi all'ascolto della legge, ma questo ascolto non è passivo, è anzi già, in sommo grado, l'attività stessa della ragione. La quale scopre in sé qualcosa di irriducibile. Questo è dunque il fatto della ragione: l'inspiegabilità (teoretica) dell'originario essere attivo della ragione a partire da altro che non sia la legge della ragione stessa.

«Il principio interno del mondo – dice Kant – è la libertà» (*Mrongovius*, XXVII, 1581). Ma il principio interno, l'interna 'qualità ontologica', se così potessi esprimermi, del mondo, non può essere spiegata. Essa si manifesta in noi, nella legge morale. Così, la libertà non è solo il principio interno, 'metafisico', del mondo: è anche il principio interno dell'uomo. L'uomo è allora chiamato ad agire per costruire un mondo della libertà. Il mondo della libertà non è però già dato; in questo senso, la libertà si dà, come legge morale, ma si ritrae, perché non possiamo conoscerla intuitivamente. Poiché, dunque, la libertà non si dà, in quanto interno principio del mondo, in maniera intuitiva, essa non diventa oggetto di una statica contemplazione, ma, aprendo l' 'abisso metafisico della ragione', ci richiama, positivamente, all'azione, e così la libertà assume la forma di un compito. La libertà si caratterizza perciò per essere un'immanente trascendenza, qualcosa che si manifesta con la ragione, ma che non si riduce né alla ragione umana, né al mondo, così come ci si presenta, né ad alcunché di positivo. La legge morale, ponendo un compito positivo all'uomo, apre il campo della storia; ma il campo della storia non può, neanch'esso, esaurire i contenuti della legge. Il compito di realizzare la legge instaura così una dialettica tra necessità (deontologica) del principio e contingenza della realizzazione, che rende la legge stessa, come la vicenda umana, un continuo tendere verso una meta che è asintotica perché inoggettivabile¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Sul fatto della ragione, oltre agli altri contributi citati, si vedano anche i seguenti lavori: M. RIEDEL, *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetz. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom „Faktum der Vernunft“*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 14, 1989, pagg. 27 – 50, secondo il quale la dottrina del fatto della ragione connetterebbe in maniera sistematica la legge al problema della sua applicazione e a quello dell'imputabilità dell'azione, talché l'etica kantiana sarebbe inestricabilmente connessa a questioni ermeneutiche, soprattutto di ermeneutica giuridica; T. KADOWAKI, *Das Faktum der reinen praktischen Vernunft*, in «Kant-Studien», 56, 1965, pagg. 385 – 395, che interpreta il fatto della ragione come coscienza della spontaneità della volontà.

Parte II

Teleologia, filosofia, storia

Capitolo I

La filosofia come teleologia della ragione umana

1. Introduzione

Nei quattro capitoli che costituiscono la prima parte di questo lavoro, si è mostrato a sufficienza – almeno per quello che a me sembra – che la morale kantiana, quale morale della volontà, non può che dar luogo che ad una teleologia. Si è poi anche cercato di spiegare che il compito di realizzare questo insieme teleologico cui la morale ci chiama instaura una feconda dialettica all'interno del principio della libertà: ossia la dialettica tra la necessità del principio e la contingenza della realizzazione, oppure, se si preferisce, tra libertà positiva e libertà negativa. Sulla base di questa acquisizione, avevo anche notato che il carattere costitutivamente dialettico della libertà era ciò che poteva aprire, all'interno della morale, il problema della storia. Se, infatti, la libertà ci pone un compito da realizzare, e se ciò che *deve* essere realizzato può anche *non* essere realizzato (ed è perciò qualcosa di costitutivamente contingente), allora diventa chiaro che il compito della realizzazione della teleologia morale apre il campo della storia: infatti, ogni compito, in quanto legato all'azione, è legato alla temporalità, ed è perciò, nella sua contingenza, costitutivamente storico.

Certamente, la storia non è soltanto il luogo della possibilità della realizzazione del principio della morale. Essa è anzi il luogo della totalità di tutti i fini degli uomini: il terreno in cui questi fini nascono e possono essere realizzati. La storia è, per Kant, da un lato, lo spazio in cui deve essere attuata la progressiva 'umanizzazione dell'uomo' attraverso la cultura, e, dall'altro, lo spazio della progressiva moralizzazione dell'uomo, attraverso l'esercizio della libertà. Per questo, la storia deve essere considerata non solo in relazione alla teleologia morale, ma anche in relazione alla teleologia immanente alla cultura, così che il 'disegno teleologico' sotteso alla filosofia trascendentale non si riduce al momento morale, che ne è, però, certamente il culmine. In questo senso, la morale, come fine massimo della ragione umana, non può essere distaccata dai restanti fini della ragione, cioè dai fini della cultura.

Se, dunque, la storia è il luogo del compito della realizzazione dei fini della moralità e della cultura, la filosofia, come espressione suprema della cultura, è il luogo della comprensione e della tematizzazione di essi. Pertanto, la filosofia della storia di Kant non può essere compresa senza insieme comprendere la sua 'filosofia della filosofia', vale a dire la sua concezione metafilosofica. Ciò che proverò a fare in questo capitolo, allora, sarà cercare di comprendere come si configuri questa 'filosofia della filosofia', e per farlo, bisognerà cercare di accostarsi a quella che Kant ritiene essere la caratteristica principale della filosofia, ossia la sistematicità, cercando di comprendere il concetto di sistema sia nel suo versante teoretico sia nel suo versante pratico. Solo in questo modo sarà possibile procurarci gli strumenti concettuali adatti per penetrare negli apparentemente semplici, ma in realtà molto complessi testi di filosofia della storia.

2. Le note essenziali del concetto di sistema: completezza, idea, fine

Kant ha esposto molto spesso la sua concezione della filosofia, tanto nelle opere pubblicate quanto nei testi dei suoi corsi di lezioni, come pure nei suoi appunti privati, le cosiddette *Reflexionen*.

In prima approssimazione, si potrebbe dire che, in tutte queste riflessioni, alla filosofia vengono assegnate, da parte di Kant, due caratteristiche distintive, che sono tra loro strettamente collegate: la prima, è che la filosofia è un sapere sistematico, che si organizza secondo un suo proprio ordine interno; la seconda, è che essa è un sapere che deve mettere a tema i fini essenziali della ragione, in quanto unico sapere atto a rapportarsi nella maniera adeguata a tali fini.

In relazione alla prima di queste due caratteristiche, si deve dunque dire che la filosofia procede architettonicamente; infatti, si deve intendere per 'architettica' «l'arte di costruire sistemi», e, in considerazione del fatto che «l'unità sistematica è l'unico elemento che possa trasformare la conoscenza comune in scienza [...] l'architettica è così la dottrina di ciò che è scientifico nella nostra conoscenza in generale» (*KrV*, III, 538; *CRP*, 806). La filosofia non deve dunque accontentarsi di rimanere allo stato di filodossia, non deve rimanere al livello dell'opinione, ma deve elevarsi al rango di scienza, ed essa è scienza solo se può esibire i principî che ne stanno alla base. In quanto scienza, la filosofia dev'essere dunque *cognitio ex principiis*, derivata da concetti, in maniera discorsiva (non si basa invece sulla *costruzione* di concetti, secondo un procedimento intuitivo, come nel caso dell'altra scienza razionale, la matematica) (cfr. *KrV*, III, 540-541; *CRP*, 809-10). Se poi ci chiediamo perché la filosofia debba organizzarsi in base a principî, Kant dà una risposta molto precisa: perché è solo in questo modo che «le nostre conoscenze possono favorire e sostenere i fini essenziali della ragione» (*Ibidem*). In relazione a quest'ultima caratteristica, la filosofia è una teleologia della ragione umana.

Di questa seconda caratteristica del sistema della filosofia parlerò nei prossimi paragrafi. Ora cercherò, invece, di indagare le note essenziali del concetto di sistema, così come esse sono illustrate da Kant. All'uopo, converrà continuare a leggere le pagine della *Architettura della ragione pura*. «Per sistema [...] – afferma Kant – intendo l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea. Quest'idea è la forma razionale della conoscenza di un tutto, in quanto sia l'estensione del molteplice, sia la posizione reciproca delle parti, vengono determinate *a priori* da tale concetto. Il concetto scientifico della ragione contiene perciò il fine, e la forma di un tutto congruente con il fine [...] Il tutto è quindi articolato (*articulatio*), e non ammassato (*coacervatio*); esso può bensì crescere internamente (*per intussusceptionem*), ma non esternamente (*per appositionem*); esso è cioè come un corpo animale, che non aggiunge alcun membro, ma rende più forte e più efficiente per i suoi scopi ogni membro, senza alterare le proporzioni» (*KrV*, III, 538-539; *CRP*, 806).

La filosofia, la scienza in generale, devono mirare alla forma sistematica perché è il concetto stesso di scienza a richiedere una tale organizzazione. Dice per esempio Kant, paragonando la sua 'rivoluzione copernicana' alla nascita del moderno metodo scientifico: «Essi [i fondatori della nuova scienza della natura] compresero, che la ragione scorge soltanto ciò che essa stessa produce secondo il suo disegno, e capirono che essa deve procedere innanzi con i principî dei suoi giudizi basati su stabili leggi e deve

costringere la natura a rispondere alle sue domande, senza lasciarsi guidare da essa sola, per così dire con le dande. In caso contrario difatti le osservazioni casuali, fatte senza alcun piano tracciato in precedenza, non sono affatto tenute assieme da una sola legge necessaria, mentre è proprio questo che la ragione cerca e di cui ha bisogno» (*KrV*, III, 10; *CRP*, 21). Come dunque la nostra facoltà conoscitiva non è in grado di interpretare le leggi della natura se non si fa guidare da un'idea, allo stesso modo, la ragione non può conoscere se stessa se non dispone di un'idea che le garantisca un profilo architettonico. Se infatti intendiamo per scienza non un qualsiasi sapere, ma soltanto un sapere che sia in grado di mostrare ragioni e cause, in una parola un sapere in grado di esibire fondamenti, è allora un passo obbligato, almeno nell'ottica kantiana, richiedere che questo sapere sia articolato a sua volta secondo fondamenti, poiché tutto nel mondo accade secondo regole, e regole vi sono anche alla base del nostro conoscere¹⁹⁷. Essendo infatti la scienza ciò che ordina il molteplice, ciò che lo collega, ciò che consente che le parti non siano un semplicemente irrelate tra loro; essendo, in altre parole, il compito della scienza quello di stabilire dei nessi, allora il concetto di scienza non potrà essere esso stesso privo di regole e di ordine al suo interno. Quest'ordine, dato che non è un ordine empirico, costituito secondo un procedimento analogico-induttivo per associazione del diverso sulla base di un principio a sua volta contingente, deve essere invece un'idea, che in maniera apriorica provveda ad assegnare ad ogni singola parte il suo giusto posto all'interno dell'edificio della scienza. Per questo il tutto articolato di cui è costituita la filosofia è come un organismo, che può crescere, ma soltanto sviluppando disposizioni già in essa presenti: se potesse accogliere materiale esterno, l'unità di cui è costituita non sarebbe più una unità apriorica, e dunque un'idea in senso proprio, bensì un'unità empirica, che si accresce con il contributo di materiali di volta in volta eterogenei¹⁹⁸. Ciò ci restituisce una prima, importantissima caratteristica del concetto di sistema: ossia la pretesa della completezza. Ma questo spiega poi anche perché Kant dica che il concetto scientifico contiene il 'fine': qui la parola fine va intesa in maniera analoga a come la si intende nella *Critica del Giudizio* in relazione all'organismo – come del resto il parallelo tra organismo animale e scienza rende ancor più chiaro –, vale a dire come la forma *che fa essere* ciò di cui è forma: dunque il sistema è un tutto, una totalità al suo interno articolata sulla base di una rappresentazione, ossia di un'idea che dispone e determina le parti¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Kant apriva tutti i suoi corsi di logica con l'asserzione secondo cui 'tutto nel mondo accade in base a regole'; cfr. a tal proposito nel vol. XXIV delle KGS le seguenti pagine: 3 (*Logik Herder*), 20 (*Logik Blomberg*), 311 (*Logik Philippi*), 502 (*Logik Pölitiz*), 693 (*Logik Dohna-Wundlacken*), 790 (*WL*; *L V*, pag. 3); inoltre, cfr. *LJ*, IX, pag. 11 (*L*, pag. 5), e *R* 1562, XVI, pag. 3.

¹⁹⁸ L'idea della scienza non può accogliere materiale esterno, perché essa è basata sulla soggettività costituente, sulla capacità della scienza di *produrre* relazioni, e non di *riceverle* semplicemente. Darò più avanti una caratterizzazione più precisa di questa soggettività; sul punto, cfr. K. DÜSING, *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2002. Di questo volume si veda a tal proposito soprattutto il saggio *Gibt es einen Zirkel des Selbstbewußtseins? Ein Aufriß von paradigmatischen Positionen und Selbstbewußtseinsmodellen von Kant bis Heidegger*, pagg. 111 – 140, dove l'A. prende in considerazione le critiche della filosofia contemporanea contro le teorie della soggettività, per poi sviluppare un breve prospetto di tali teorie in Kant, Fichte, Hegel, Husserl e il primo Heidegger, per negare che in esse si nasconda un procedimento circolare.

¹⁹⁹ I. GOY, *Architektonik oder die Kunst der Systeme. Eine Untersuchung zur Systemphilosophie der ›Kritik der reinen Vernunft‹*, Mentis, Paderborn 2007, elenca a questo proposito quelle che, a suo avviso, sono le cinque caratteristiche essenziali del sistema: unità, scientificità, completezza, finalità, applicazione schematica, e si sforza di analizzare secondo questi cinque criteri tutte le sezioni della *Critica della ragione pura* (compresa l'*Estetica trascendentale*, che l'autrice lamenta essere costantemente esclusa dagli interpreti che si occupano del concetto di

3. Costitutività e regolatività del concetto di sistema. Sistemacità e storicità del sapere

Quest'ultima considerazione vale già abbastanza a chiarire il nesso fortissimo che Kant stabilisce tra idea, fine e sistema. Ma qui si apre subito un interrogativo piuttosto serio: tutto ciò non fa della concezione kantiana della filosofia qualcosa di estremamente dogmatico e pedante? Non introduce la pretesa che tutto l'insieme del sapere filosofico sia deducibile a priori? A questa domanda, si potrà rispondere solo se si sarà chiarito che tipi di concetti siano i concetti di idea, fine e sistema. Ora, se si indugia un istante sulla loro portata semantica, ci si accorgerà che qui si ha a che fare non con elementi costitutivi, ma regolativi della nostra conoscenza²⁰⁰. Regolativo è il concetto di fine, inteso come quel concetto che fa essere ciò di cui è unità, dato che la ragione teoretica non può mai giungere a dimostrare che un'idea o una rappresentazione, come quella del fine, sia causa dell'esistenza di un qualche ente. L'esistenza è *posizione assoluta* di qualche cosa, non predicato²⁰¹ (cfr. *KrV*, III, 397 - 403; *CRP*, 618 - 626): sicché quello di fine è, sì, un concetto al quale ci si può riferire come utile strumento argomentativo, dotato di una grande rilevanza euristica; tuttavia non è possibile, su tale base, condurre una dimostrazione di carattere apodittico. Regolativo, ancora, è il concetto di idea, se l'idea è «un concetto necessario della ragione, cui non può essere dato, nei sensi, alcun oggetto corrispondente». L'idea infatti, «come concetto di un *maximum*, non potrà mai essere data adeguatamente *in concreto*». Tuttavia, essendo le idee «concetti della ragione pura, [...] non sono escogitat[e] arbitrariamente, ma propost[e] dalla natura stessa della ragione, e si riferiscono all'intero uso dell'intelletto» (*KrV*, III, 254; *CRP*, 385). Regolativo è, infine, il concetto di sistema, se, con esso, si intende una determinazione completa di tutti i possibili oggetti della conoscenza in base a regole nel senso rigoroso del termine, ossia in base a concetti a priori. «Se passiamo in rassegna – dice Kant – le conoscenze del nostro intelletto, in tutta la loro estensione, troviamo allora

sistema in Kant), per poi fornire, alla fine del suo libro, una interpretazione non solo del sistema dei principî (a cui invece mi limiterò io), ma anche del sistema delle scienze.

²⁰⁰ Per le nozioni di regolativo e costitutivo, cfr. A. APORTONE, *Funzioni costitutive e regolative nella Critica della ragion pura di Kant*, in «Rivista di storia della filosofia», 4, 1990, pagg. 695-721 (saggio che comunque si occupa delle due nozioni in oggetto non solo in relazione alla *Dialettica trascendentale*, ma anche, se non soprattutto, in relazione all'*Analitica*).

²⁰¹ Su questo argomento, che è centrale nella confutazione della prova ontologica, si veda il noto studio di D. HENRICH, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, trad. it. di Sonia Carboncini, Prismi, Napoli 1983, il quale però non ritiene che sia questo «argomento empiristico» l'argomento decisivo di Kant contro una tale prova, perché «il vero punto centrale dell'intera critica kantiana della teologia speculativa è la critica [secondo cui] il concetto di *ens necessarium* non è determinabile. Tutte le altre obiezioni contro l'ontoteologia sono [...] tutt'al più degli argomenti ausiliari» (pag. 211). In questa sede ci è impossibile discutere di questa interpretazione, perché quest'argomento fuoriesce dal tema di cui ci si sta occupando. Faccio notare che comunque sembrerebbe difficile definire un puro argomento ausiliario quello riguardante l'essere come posizione assoluta, data la centralità che pare ricevere nella *Critica*. Dell'essere come posizione assoluta nel pensiero di Kant si occupa anche un noto saggio di HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, trad. it. *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002⁴, pagg. 393 – 427, saggio in cui Heidegger, sulla scorta della sua più generale ricostruzione dei temi e dei problemi della metafisica occidentale, sostiene che il carattere di posizione dell'essere vada inteso nel senso di una sua relazione con la soggettività umana. Se questo è indiscutibilmente vero in un senso preciso, ovvero nel senso che, secondo Kant, l'essere deve avere una qualche forma di relazione con la soggettività umana, per poter essere tematizzato, in un altro senso, invece, si può dire che proprio il carattere di posizione dell'essere lo rende qualcosa di non riconducibile unicamente al soggetto, qualcosa che, appunto in quanto posto, ma non posto dal soggetto, è dal soggetto stesso indipendente, almeno quanto alla sua costituzione materiale.

che ciò, di cui la ragione dispone in modo esclusivo, e che essa si sforza di costruire, è l'aspetto sistematico della conoscenza [...] Questa unità della ragione presuppone sempre un'idea [...] D'altro canto, l'unità sistematica, intesa come semplice idea, è unicamente l'unità proiettata, che in sé dev'essere considerata non già come data, bensì soltanto come problema» (*KrV*, III, 428-29; *CRP*, 660, 662). Un sistema inteso come qualche cosa di esclusivamente costitutivo e non anche di regolativo, cioè inteso come qualcosa in cui sia possibile determinare tutto sempre in base a principî, sarebbe possibile solo qualora fosse pensabile l'*ideale della ragione pura* come qualche cosa di effettivamente operante nella determinazione degli enti. Tale principio, che non riguarderebbe più soltanto la forma, ma anche il contenuto della conoscenza, «è la proposizione fondamentale della sintesi di tutti i predicati, che devono formare il concetto compiuto di una cosa; esso non è semplicemente il principio della rappresentazione analitica, mediante uno dei due predicati contrapposti, e contiene un presupposto trascendentale, quello cioè della materia per ogni possibilità, la quale deve contenere *a priori* i *data* per la possibilità particolare di ogni cosa» (*KrV*, III, 386; *CRP*, 604). Questo principio, essendo per l'appunto un ideale, e quindi derivato da un'idea, essendo anzi un'idea *in individuo*, non può avere alcun corrispondente conoscitivo, sebbene abbia, al pari del concetto di fine (cui del resto è strettamente collegato), una grande rilevanza euristica, come dimostra anche il fatto che Kant non è dimentico di tale ideale trascendentale quando, nella *Critica del Giudizio*, parla della possibilità, per il Giudizio stesso, di riferirsi ad «un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto (quand'anche non il nostro) a vantaggio della nostra facoltà, per rendere possibile un sistema dell'esperienza secondo particolari leggi della natura» (*KU*, V, 180; *CG*, 31)²⁰².

Così, è certamente vero che, nell'effettiva elaborazione della scienza, «assai di rado lo schema [cioè il mezzo di cui l'idea ha bisogno per potersi concretamente realizzare] [...] corrisponde alla sua idea», visto che «quest'ultima [...] si trova nella ragione come un germe, in cui si celano – ancora embrionali ed a stento riconoscibili dall'osservazione microscopica – tutte le parti» (*KrV*, III, 539; *CRP*, 807), sicché «la filosofia è una semplice idea di una scienza possibile, mai data *in concreto*, alla quale tuttavia cerchiamo di avvicinarci per molte strade, sintanto che non venga scoperto l'unico sentiero, quasi cancellato dalla sensibilità, e sintanto che non ci riesca, per quanto è concesso agli uomini, di rendere la copia – sinora difettosa – uguale al modello» (*KrV*, III, 542; *CRP*, 810); epperò, è pur vero che «nessuno tenterà di fondare una scienza, senza fondarsi su un'idea» (*KrV*, III, 539; *CRP*, 807). In tali affermazioni sembra celarsi un contrasto. Sembra infatti che, da un lato, Kant ritenga assolutamente costitutivo, riguardo alla costruzione del sapere filosofico, il concetto di sistema; dall'altro, questo concetto, come le idee della ragione, non sembra poter propriamente dar luogo ad un progetto effettivamente e completamente realizzabile. Credo, allora, che qui allora non resti altro da fare che ammettere che l'idea di sistema vada giocata sulla dialettica costitutivo / regolativo, cercando di comprendere come le due modalità della conoscenza e della riflessione possano integrarsi. A tal proposito, si potrebbe dire che, ad un livello basico, l'idea di sistema è costitutiva di ogni possibile tentativo di erigere un sapere scientifico, perché la ragione, qualsiasi sia l'oggetto della sua indagine, ha sempre bisogno di un'idea che organizzi la

²⁰² Sul concetto di ideale trascendentale, si veda A. GENTILE, *L'ideale trascendentale in Kant*, in «Il Cannocchiale», 2, 1990, 168 – 174.

molteplicità, giacché la ragione ha sempre bisogno di un *Leitfaden*, di un filo conduttore con cui essa *dia a se stessa* un orientamento²⁰³.

Quello dell'orientamento, infatti, non è un tema, per così dire, estemporaneo della filosofia critica: poiché l'orientamento, la *Selbstorientierung* dell'uomo tramite la ragione, è la *Sache* propria della filosofia in quanto essa è *critica*, ossia valutazione e discriminazione di diverse possibilità, non tutte necessariamente fondate. Non casualmente Kant ha scritto un saggio sull'orientamento, ossia il suo *Was heißt: sich im Denken orientieren*. «*Orientarsi* – scrive Kant – significa nel senso proprio della parola: da una regione del mondo che ci viene data [...], trovare le regioni rimanenti, e in particolare l'Oriente» (*SDO*, VIII, 134; *SC*, 17). Ora questo orientarsi è da Kant chiamato *matematico*, ovvero in relazione ad uno spazio. L'orientarsi matematicamente non si fonda però su un concetto a sua volta matematico, bensì *estetico*, cioè su un sentimento²⁰⁴: giacché, infatti, grazie al sentimento (precisamente, quello della differenza tra mano destra e mano sinistra), io posso distinguere l'Est dall'Ovest, il Sud dal Nord. Cosa che non mi sarebbe possibile grazie a puri concetti matematici, giacché Est e Ovest, Nord e Sud non pongono differenze che siano apprezzabili dal punto di vista meramente quantitativo, giacché, rimanendo

²⁰³ Questa circostanza, di primo acchito paradossale, non deve sorprendere. Se ci si impegna in un esame strutturale della *Critica della ragione pura*, non si tarderà a scorgere che in essa si riscontrano due modalità di argomentazione, sempre l'un l'altra intrecciantesi: da un lato, il lavoro della critica sembra essere un lavoro di *descrizione* della ragione, delle sue strutture, delle sue attività; dall'altro, la ragione produce non soltanto un'opera di descrizione, per così dire un inventario delle strutture della facoltà conoscitiva, bensì anche un'opera di *normazione*, di stabilimento di leggi che funzionano soltanto con la sottomissione ad esse del soggetto della conoscenza, ovvero della ragione stessa, dal momento che la ragione è insieme soggetto e oggetto della critica. Kant può dunque dire, a proposito dell'autodisciplinamento della ragione, che la *Critica* ha un'utilità negativa (cfr. *KrV*, III, 16; *CRP*, 29). Tuttavia, mi sembra che meglio si direbbe che la *Critica* ha un'utilità *anche*, ma *non esclusivamente* negativa, dacché non si dà alcuna negatività che non sia presupposta una positività, cosa che lo stesso Kant ammette, quando fa l'esempio del cieco nato, che non potrebbe avere alcuna idea delle tenebre, perché non ha mai conosciuto la luce (cfr. *KrV*, III, 387; *CRP*, 606). In un senso che si avvicina a quello che ho voluto dare a questa osservazione, M. BARALE, *Kant e il metodo della filosofia*, ETS, Pisa 1988, nota che «la teoria kantiana dell'esperienza pensante, allorché si fa teoria della costituzione elementare del pensiero, inevitabilmente eleva la propria effettuale possibilità [...] a criterio immanente di una verifica metateorica delle proprie presunzioni» (pag. 196), e che, se questo fa sì che la critica contenga una (auto)disciplina della ragione pura, la quale parrebbe avere mero carattere negativo, tuttavia, le regole che la ragione si dà «prospettano un modello[...] tentano di darne una descrizione positiva[...] [dunque,] se potremo accertare questo, dovremo ammettere che la descrizione resta positiva, che indica le condizioni in ragione delle quali una dimostrazione trascendentale *iuxta principia propria et rationis* diventa possibile» (pag. 203).

²⁰⁴ L'indispensabilità del sentimento per l'orientamento e per l'autoconoscenza della ragione è un tema che qui accenno, ma non sviluppo ulteriormente; su questo punto rimando però a due scritti italiani recenti: M. T. CATENA, *Orientamento e disorientamento. Il sublime come luogo sistematico della filosofia di Kant*, Guerini, Milano 1996, e F. DESIDERI, *L'esperienza del confine: orientamento e giudizio*, in ID., *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, Il Melangolo, Genova 2003 (versione modificata del saggio originariamente apparso come introduzione al volume di scritti kantiani curato dall'Autore *Questioni di confine. Saggi polemici (1786 – 1800)*, Marietti, Genova 1990). Di entrambi i saggi è condivisibile la strategia argomentativa mirante a mostrare come, avendo sempre bisogno del sentimento, la ragione kantiana non sia un blocco monolitico chiuso in se stesso, bensì una facoltà già da sempre disposta verso il mondo e l'incontro con l'esterno; del saggio di Desideri appare tuttavia poco convincente il tentativo di ridurre la fede morale ad un momento pragmatico (operazione che sarebbe legittima riguardo alla fede teoretica); ancor meno condivisibile pare invece, del saggio della Catena, il tentativo di porre il pensiero kantiano in radicale discontinuità con il progetto del moderno, visto come un fallimento: progetto che Kant, certo, non accetta in blocco, che modifica, rivede, rimaneggia, scaltrisce rendendolo meno ingenuo, e tuttavia ciò non può giustificare affermazioni come la seguente: «I fallimenti della ragione [...] sono realtà assolute e irrimediabili: le ferite che hanno provocato non sono e non saranno mai rimarginabili, non essendo più possibile pensare a una ricomposizione [...] Il progetto con cui s'era inaugurato il moderno è definitivamente distrutto» (pag. 20).

sul terreno quantitativo, non avrebbe alcun senso parlare di una destra e di una sinistra²⁰⁵. Ma non v'è solo un orientamento matematico, in relazione allo spazio; v'è anche un orientamento *logico*, in relazione a concetti, e questo orientamento è proprio della ragione. Per il pensare, la 'regione data' è l'esperienza: «Si può facilmente indovinare per analogia che spetterà alla ragione pura [dirigere] l'uso [della facoltà di pensare] quando, partendo dagli oggetti conosciuti (dall'esperienza), essa vuole estendersi oltre tutti i confini dell'esperienza e non trova assolutamente nessun oggetto d'intuizione, ma solo uno spazio per quest'ultima» (*SDO*, VIII, 136; *SC*, 18). Anche in questo caso, la ragione che, partendo dall'esperienza si eleva ai principî ultimi del reale, usa, per il proprio orientamento, un sentimento soggettivo: il suo proprio bisogno di conoscere quegli oggetti che stanno al di là di ogni esperienza possibile. La ragione non potrebbe orientarsi senza *sentirsi* come ragione, senza avere contezza di sé tramite il proprio autopercepirsi *quale ragione*. Ma ciò non significa che quello del sentimento sia l'unico momento dell'orientarsi: giacché all'orientarsi occorre non solo un sentire di sé e un bisogno, ma anche un criterio, una misura. In altre parole, che questo bisogno di orientamento sia un bisogno proprio della ragione, fa sì che sia la ragione stessa, tramite un sentimento soggettivo, ad orientarsi, ritraendosi dalle sue iniziali, esorbitanti pretese: «Il *concetto* di Dio e la stessa convinzione della sua esistenza possono risiedere solo nella ragione», così che «anche semplicemente per giudicare se la cosa che mi appare, che agisce internamente o esternamente sul mio sentimento è Dio, io devo riferire questo fenomeno al mio concetto razionale di Dio», giacché «quando si nega [...] alla ragione il suo diritto a parlar per prima in ciò che attiene agli oggetti soprasensibili, come l'esistenza di Dio e la vita che verrà, si spalanca la porta al fantasticare esaltato, alla superstizione, e perfino all'ateismo» (*SDO*, VIII, 142 - 143; *SC*, 24 - 25). L'uso della ragione consiste per Kant in una costante verifica dei principî che stanno a fondamento delle nostre conoscenze, dunque in un costante orientamento: «Servirsi della propria ragione significa semplicemente chiedersi, in merito a tutto ciò che si deve ammettere, se sia opportuno concepire il fondamento per cui si ammette qualcosa, oppure la regola derivante da ciò che si ammette, come un principio universale del proprio uso della ragione» (*SDO*, VIII, 146 - 47; *SC*, 29). Ora, è proprio perché la ragione ha bisogno dell'orientamento, che essa, nel suo procedere, ha bisogno di idee, cioè, di sistematicità; e se la regione data, in base a cui orientarsi, è l'esperienza, tuttavia occorrono ancora degli strumenti per orientarsi all'interno dell'esperienza: e questi strumenti li fornisce la filosofia come sapere sistematico.

La ragione è ciò che dà orientamento e ciò che, da se stessa, lo riceve; la ragione è dunque al tempo stesso *orientante* e *orientata*. Con tale enucleazione di regole, che costituiscono la fonte del suo orientamento, la ragione può tracciare un profilo sistematico della conoscenza sufficientemente completo; tuttavia, proprio perché la caratteristica della ragione è quella d'essere finita, essa non può avere la conoscenza della totalità dei suoi oggetti, e perciò la ragione non riesce a conoscere il tutto in base alla propria idea. Nel tracciare l'idea della scienza, la ragione non deve uscire da se stessa, non deve

²⁰⁵ Giova ricordare che, allo stesso modo che l'orientamento nello spazio, dunque l'orientamento matematico, non avviene secondo criteri matematici, così anche la base della misura, che è uno strumento per eccellenza della matematica, non è di carattere matematico, bensì estetico, perché se la base di ogni misura fosse a sua volta una misura, si procederebbe all'infinito (cfr. *KU*, V, 251; *CG*, 173). Per inquadrare correttamente questo problema, che è poi il problema dello schematismo, ossia quello dell'applicazione della regola, occorrerà poi sempre rileggere la famosa sezione della prima *Critica* in cui Kant afferma che l'applicazione di una regola non può dipendere essa stessa da una regola (cfr. *KrV*, III, 131 - 133 ; *CRP*, 214 - 217).

incontrare un'alterità che la trascenda; è per questo che Kant può dire che la scienza può ridisegnare i suoi confini solo nello stesso senso in cui un corpo animale cresce: non producendo qualcosa di nuovo, ma solo sviluppando ciò che *virtualiter* è già contenuto in esso.

Questa condizione di virtualità dell'idea della scienza è, ora, ciò che ci riporta, in un certo qual modo, al suo carattere non costitutivo, ma regolativo. Se, infatti, l'esigenza di un filo conduttore e di un orientamento è ciò che fa sì che l'idea di sistema sia costitutiva rispetto alla costituzione del sapere, l'idea della sua *virtualità* permette d'osservare che l'idea della scienza non è data, dogmaticamente, come un tutto già disponibile; l'idea della scienza, che può pensarsi come completa, fa di quella completezza qualcosa da compiere, qualcosa che deve essere messo in atto. La 'storia dell'orientarsi della ragione' non è una sorta di storia ideale eterna, che deve necessariamente, prima o poi, compiersi. L'orientarsi della ragione è piuttosto un *compito*, un *fine* che però non si realizza semplicemente, perché esso è, quale meta asintotica della ragione, *infinito*²⁰⁶. Per la sua finitezza, infatti, la ragione è incline a prendere la strada dell'errore e della apparenza anziché quella della scienza. Essa deve allora sempre procedere ad un compito di autoconoscenza che è, al tempo stesso, l'enucleazione di regole che essa stessa deve seguire. L'idea della scienza, quindi, pur razionale, deve svilupparsi storicamente. È vero che si potrebbe dire che quello storico, per la scienza, è solo un involucro esteriore, giacché la vera essenza di questa si ricava da principî. Ma qui bisogna distinguere diversi livelli di discorso. L'essenza della scienza non è, né mai potrà essere storica, secondo Kant, poiché, in tal caso, essa avrebbe una costituzione di carattere contingente. Tuttavia, se passiamo dal piano dei principî a quello della realizzazione, possiamo renderci conto che quello storico non è solo un involucro esteriore, ma tocca, in un certo qual modo, l'essenza stessa della scienza. I principî, infatti, non sono, per dir così, autoevidenti; se lo fossero, Kant non avrebbe potuto descrivere la storia della metafisica (e con ciò della ragione *tout court*), quale fino a quel momento si era sviluppata, come la storia di un affaticarsi attorno a fraintendimenti. La metafisica, infatti, è, certamente, una disciplina scientifica, quanto alla forma; essa si serve, altrettanto certamente, di principî; e tuttavia, essa fa un cattivo uso di quei principî che dovrebbe servire alla edificazione di una scienza.

Come si spiega, dunque, che i principî, di carattere necessario, che dovrebbero condurre alla scienza, conducano invece all'errore? Per l'appunto perché il loro corretto uso non è autoevidente, ma deve essere sviluppata una pratica di pensiero che possa condurre ad esso, e questa pratica è, in sé, contingente. Il concetto stesso di virtualità, di cui Kant si serve in relazione allo sviluppo della ragione, contiene del resto in sé (così come qualsiasi cosa che debba essere realizzata, messa in atto), una certa contingenza. Il doversi sviluppare storicamente della scienza, allora, non è affatto qualcosa di accidentale, bensì deriva dall'essenza stessa della ragione.

Ma – ci si potrebbe chiedere – questo svilupparsi della ragione potrebbe essere anche soltanto falsamente storico, e in due sensi distinti, anche se connessi. In primo luogo, dal momento che i germi, i *Keime*, del sapere sono dati, questi non possono, prima o poi, che svilupparsi; e gli erramenti e i travimenti della ragione, la sua lotta per la scoperta dei veri principî della scienza, sono soltanto delle tappe provvisorie, nell'attesa dell'inevitabile compimento del sapere stesso. Infatti, come in un organismo, purché sano, si sviluppano inevitabilmente tutte le virtualità in esso contenute, così anche le

²⁰⁶ Per un'esposizione più dettagliata di questo aspetto d'infinità spettante al compito dell'elaborazione filosofica, rimando al prossimo paragrafo.

virtualità contenute nella scienza si sviluppano altrettanto inevitabilmente. In questo senso, gli errori, i travimenti non sarebbero altro che insufficienze soggettive, dovute alla ‘giovinezza’ della ragione, che verranno superate con la ‘crescita’, cioè con lo ‘sviluppo’ e l’ ‘irrobustimento’ degli ‘organi’, che non saranno più solo ‘disposizioni’. La ‘storia della ragione’ sarebbe, così, molto poco un’ autentica ‘storia’, ossia una vicenda aperta a diversi esiti, che non siano semplicemente prevedibili. In secondo luogo, anche se si volesse ammettere una certa qual contingenza nello sviluppo dei germi che conducono alla scienza e al sistema di essa, pure, si dovrebbe ammettere che, essendo i *Keime* ‘dati’, il senso stesso dello sviluppo della filosofia in forma sistematico è già tutto deciso in anticipo, che esso si realizzi di fatto, oppure no: sicché, ancora una volta, una concezione trascendental-sistematica del sapere esclude qualsiasi possibile riferimento alla storicità della vita della ragione.

Per quanto riguarda la prima osservazione, si potrebbe dire che essa non cade del tutto fuori bersaglio. Infatti, che i germi *debbano, comunque, svilupparsi*, non può dirsi un pensiero completamente estraneo a Kant. Si pensi, per esempio, a quanto egli dice, sul piano della filosofia della storia, a proposito dei ‘germi’ presenti nella natura umana, prima o poi ‘destinati’ a svilupparsi. «*Tutte le disposizioni naturali di una creatura – scrive Kant nella prima proposizione dell’Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht – sono destinate a dispiegarsi un giorno in modo completo e conforme al fine*», poiché se «ci allontaniamo da tale principio non abbiamo più una natura secondo leggi, ma una natura che gioca senza scopo» (*IaG*, VIII, 18; *SPD*, 30 – 31). Questo può indurci a credere che, come l’organismo sviluppa le sue disposizioni in base ad una legge, allo stesso modo la filosofia raggiunge il suo fine per una interna legge del funzionamento della ragione. E tuttavia, balza subito agli occhi che questa analogia non può essere perfetta: infatti, gli esseri non dotati di ragione sviluppano automaticamente ed istintivamente tutte le loro disposizioni, mentre gli uomini sono dotati di ragione, la quale «non opera istintivamente, ma ha bisogno di tentativi, esercizi e di istruzione per progredire a poco a poco da un grado di conoscenza all’altro», poiché «*la natura ha voluto che l’uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre l’organizzazione meccanica della sua esistenza animale*» (*IaG*, VIII, 19 – 20; *SPD*, 31 – 32). La proposizione appena citata non è certo immune da ambiguità. Infatti, da essa risulta che la *natura ha voluto* che l’uomo traesse tutto da sé, e perciò si ripropone, ad un livello più complesso, la questione se questo sviluppo sia ‘libero’, o non piuttosto ‘indotto’ dalla natura stessa. Affronterò nei prossimi capitoli questa che sembra essere una contraddizione che travaglia dall’interno la filosofia kantiana della storia. Ciò che provvisoriamente posso affermare qui, invece, è che, come che stiano le cose, Kant pone chiarissimamente in contrasto, nell’ultimo passo citato, *disposizioni naturali meccaniche*, ossia, mi sembra di poter desumere, le disposizioni che ogni organismo deve sviluppare per poter sopravvivere, e il cui sviluppo non dipende dall’intervento artificiale di nessuno, e *disposizioni naturali alla cultura*, le quali devono essere ‘attualizzate’ dall’uomo. Anche la scienza e la filosofia sono *Anlagen* che devono essere attualizzate; anche per la scienza e la filosofia, sebbene si basino su principî che stano *a priori* nella ragione dell’uomo, vale quanto detto in generale per le *Anlagen* che riguardano la costruzione della cultura, ossia che esse devono essere ‘scoperte’ con ‘inventiva’ e ‘sagacia’, ciò che non sarebbe necessario, se, infine, la messa in atto dei veri principî che stanno alla base delle scienze che si basano su conoscenze *a priori* giungesse a compimento, per così dire, automaticamente.

Cerchiamo, allora, di capire come accade, secondo Kant, che un sapere, da mera disposizione virtuale da sviluppare, diventi scienza nel senso proprio del termine. A parere del filosofo, le diverse discipline addiventano alla scientificità per opera di una rivoluzione, spesso attuata da un singolo uomo, dopo la quale non può più sussistere alcun dubbio su quale sia la strada successiva da percorrere. Il cammino più semplice è stato per Kant quello della logica, disciplina meramente formale, nella quale «la ragione deve occuparsi soltanto di sé» (*KrV*, III, 9; *CRP*, 19). La logica – non organo, ma canone della scienza (cfr. *LJ*, 13; *L*, 7) – è infatti una mera «autoconoscenza dell'intelletto e della ragione, ma non considerazione degli oggetti, bensì esclusivamente riguardo alla forma» (*LJ*, IX, 14; *L*, 8). Con la logica, dunque, la ragione non ha dovuto 'scoprire' nulla, ma ha dovuto soltanto 'astrarre' da tutto ciò che non era essa stessa. Già più complesso il cammino della matematica, nella quale la ragione ha invece a che fare non solo con se stessa, ma anche con oggetti, per cui essa ha per lungo tempo «continuato a brancolare», fin quando ha subito un «mutamento radicale [...] da attribuirsi ad una rivoluzione, messa in opera dalla felice idea di un singolo uomo» (*KrV*, III, 9; *CRP*, 19). Più complesso ancora il cammino della fisica, per la quale «le cose procedettero assai più lentamente, sino a che essa trovò la via maestra della scienza», essendo trascorso – al tempo di Kant – «soltanto un secolo e mezzo, da quando le proposte dell'ingegnoso Bacone di Verulamio in parte hanno provocato questa scoperta ed in parte l'hanno rinvigorita maggiormente, dato che già si era sulle sue tracce» (*KrV*, III, 10; *CRP*, 20).

Se il percorso della matematica è più lento di quello della logica, e quello della fisica più travagliato di quello della matematica, ancor più lento e travagliato è invece il percorso della filosofia. Kant lo descrive spesso non come un processo lineare, in cui la conoscenza progredisce in maniera sicura a partire da principî che si riconoscono universalmente fondati. Il nostro invece ricostruisce la storia della filosofia come una specie di lotta tra le diverse sette filosofiche – o, per meglio dire, come una lotta della ragione con se stessa. Che la ragione possa perdersi, pur sulla base di principî apriorici, nell'errore, è stato già accennato; si tratta però ora di ricostruire più analiticamente il pensiero di Kant su questo punto.

È noto che il filosofo definisce la metafisica come un *Kampfplatz*, un campo di battaglia, o addirittura come una guerra civile (cfr. *KrV 1781*, IV, 7 - 8; *CRP*, 7 - 8). La filosofia non brancola nel buio perché essa non ha ancora imparato a ragionare secondo principî. Sebbene non sia ancora diventata scienza, essa non è un mero sapere empirico, che proceda a tastoni; essa, anzi, ha imparato già da tempo a ragionare in forma scientifica e sistematica, tanto che può dirsi «più antica di tutte le altre scienze» (*KrV 1781*, IV, 11; *CRP*, 22). La filosofia reca in sé il germe del suo sviluppo, che può giungere fino al suo compimento, ma anche quello dell'errore e dello smarrimento. Questo fa sì che la filosofia debba necessariamente assumere il carattere di 'lotta' e di 'campo di battaglia' per giungere al suo scopo, ossia alla sua maturità scientifica. Che la filosofia abbia un carattere agonistico, in altre parole, non dipende solo dalla sua immaturità scientifica: è piuttosto un carattere intrinseco alla filosofia stessa. E ciò perché la ragione va incontro spontaneamente ad una dialettica, addirittura ad una antinomia, ossia ad una contraddizione riguardo all'uso dei suoi principî. Ciò non è semplicemente evitabile. Come Kant dice, l'errore, il rischio di smarrirsi, è quasi consustanziale alla ragione, quando essa dia luogo ad indagini di carattere metafisico: un 'destino', come il filosofo afferma nella prima frase della *Vorrede* alla prima edizione della *Critica della ragione pura*, che è tale perché la natura stessa della ragione fa sì che essa rincorra domande alle quali non si può dar risposta, e alle quali pure la filosofia cerca di dare risposta (cfr. *KrV 1781*, IV, 7;

CRP, 7). Questo tentativo di rispondere agli inevitabili quesiti posti dalla natura della ragione fa sì che, in filosofia, finisca, almeno inizialmente, col trionfare il dogmatismo; ma, constata l'impotenza del dogmatismo a dare risposte soddisfacenti per tutti, la metafisica cade nel discredito ad opera degli scettici, senza che però questi possano presentare pretese più fondate. Così, siccome la *Denkungsart* dello scetticismo è inadatta a costruire un governo civile, ossia un governo sotto libertà e leggi (data l'impossibilità, professata dallo scetticismo, di pensare che vi siano delle leggi universali), il governo stesso continuò ad essere mantenuto dai dogmatici, già rivelatisi però incapaci di una conduzione equa della società civile, giacché il loro potere è completamente dispotico, ossia non fondato sul diritto (cfr. *KrV 1781*, IV, 7 – 8; *CRP*, 7 – 8).

La ragione, detto in altre parole, conosce una sua dialettica interna, una dialettica che la scuote e che la sveglia, in tal modo, dal torpore dogmatico. Ciò viene riconosciuto chiaramente da Kant nello scritto, pubblicato da Rink, sui *Fortschritte* della metafisica: «Ma un altro singolare fenomeno doveva alfine far sobbalzare la ragione assopitasi sul guanciale del suo presunto sapere, ed è la scoperta, naturalmente, che le proposizioni a priori che rimangono entro questi confini [dell'esperienza] non solo s'accordano bene fra loro, ma addirittura costituiscono a priori un sistema della conoscenza della natura, mentre quelle che oltrepassano i confini dell'esperienza, anche se sembrano avere un'origine analoga, entrano talune in contraddizione tra loro, altre con quelle rivolte alla conoscenza della natura, annientandosi a vicenda, e sembrano togliere così facendo alla ragione ogni fiducia nel campo teoretico, ed introdurre un illimitato scetticismo» (*Fortschritte*, XX, 320; *SC*, 211). Ma perché la ragione ha bisogno che sia una contraddizione, un errore, uno stato di prostrazione a farla 'sobbalzare dal guanciale del suo presunto sapere'? Perché la tendenza 'naturale' della ragione, come si vede, è quella ad assopirsi, ossia quella di essere, in un senso o nell'altro, dogmatica. Così come la tendenza 'naturale' degli uomini è quella di 'impigrirsi', per cui essi hanno bisogno di uno stimolo esterno per 'mettersi in movimento' e dar luogo ad una compiuta civilizzazione, e cioè dell'antagonismo (*IaG*, VIII, 20 – 22; *SPD*, 33 – 34), allo stesso modo la ragione ha bisogno dello sprone della contraddizione, dell'antinomia, della 'guerra tra le fazioni', per decidersi a sottoporsi ad una critica della facoltà conoscitiva, cioè a sottoporsi al regime del diritto, che assegna a ciascuna delle parti in causa ciò che realmente spetta loro.

La ragione, quindi, ha, certamente, in sé la possibilità, di giungere alla verità, grazie a principî apriorici, dunque non storici, ma ciò non significa che la ragione non debba arrischiarsi nel campo della storia per realizzare il suo fine interno. La concezione kantiana della storicità del compito della ragione (per lo più, a dire il vero, non esplicitata sistematicamente dal filosofo di Königsberg) si basa dunque, *insieme*, su un elemento di necessaria storicità e su un elemento non storico. Questo non vuol dire che ci sia una mescolanza nell'ambito dei principî, cosa per Kant inammissibile: infatti, se si pensasse un'origine storico-empirica dei principî e delle categorie, questa «sarebbe una specie di *generatio aequivoca*» (*KrV*, III, 128; *CRP*, 208); significa solo che il portare a piena consapevolezza di sé la ragione è un compito eminentemente storico, perché la ragione *ha da porre in essere* la sua propria verità. La ragione va *costruita*, e costruita attraverso l'*esercizio* di essa, il quale non può avvenire in maniera 'monologica', ma solo attraverso pratiche di esercizio razionale intersoggettivo. La ragione, proprio perché vista come disposizione da sviluppare, ci impegna ad un esercizio di essa sul piano dell'esperienza; ma, proprio perché disposizione, ancora, essa non può essere considerata come un acquisto preventivo rispetto

all'esercizio del sapere stesso. Il quale ultimo, a sua volta, si sviluppa solo con riferimento ad un pubblico che può progettarlo e metterlo in opera. Questa figura del pubblico dei dotti, che si trova per esempio in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (cfr. *WiA*, VIII, 35 – 42; *SPD*, 45 – 52) non è affatto casuale, e deriva proprio dalla concezione kantiana del sapere, che è vista come continuo esercizio atto a favorire l'uscita dallo stato di minorità intellettuale. Per Kant, la filosofia autentica è *lavoro*: «Ci si è recentemente spinti fino al punto di annunciare apertamente e pubblicamente una pretesa filosofia secondo la quale non occorrerebbe *lavorare*, soltanto bensì ascoltare l'oracolo ch'è in noi, avvalendosene per impossessarsi delle fondamenta di quella completa saggezza a cui mira la filosofia» (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, VIII, 390; *SC*, 258). Questo *lavorare* non può essere solo il lavorare del singolo, ma lo sforzo collettivo di giungere ai veri principî che costituiscono il sapere: il frutto di una storia collettiva, che, come abbiamo visto, deve misurarsi con limiti ed errori, prima di svilupparsi in maniera coerente e compiuta.

Si potrebbe certamente dire, contro una tale concezione della storicità della ragione, che essa sia intrinsecamente aporetica, poiché questa apertura non conduce ad una vera e compiuta storicizzazione della ragione stessa. Tuttavia, se per 'compiuta storicizzazione della ragione' si intendesse che 'tutto è storia' e che 'non v'è null'altro all'infuori della storia', allora si cadrebbe in un modo di pensare anch'esso aporetico. Giacché a tal punto la storia diverrebbe essa stessa fondamento, dimodoché sarebbe, in maniera paradossale, la storia stessa a non essere più 'storica', diventando quel 'sostanziale' che si mantiene identico in ogni mutamento. La storicità della ragione di cui qui si sta parlando, più che fondamento, è invece il campo, l'unico campo, in cui la ragione può conoscersi, e, anzi, ancor di più, mettersi alla prova. Infatti, la storia rappresenta proprio quel campo dove si svolge quella serie di tentativi che la ragione deve necessariamente porre in essere, per giungere a conquistare e sviluppare il germe della verità, che essa reca in sé. Conquista che non è per nulla affatto garantita e stabilita *ab aeterno*, ma che anzi comporta precisamente i rischi che ogni impresa di carattere storico comporta; e che la verità non sia semplicemente data, ma che vada conquistata, dipende dal fatto che la ragione pura si sviluppa non secondo le leggi della preformazione, bensì secondo «un sistema dell'epigenesi della ragione pura» (*Ibidem*)²⁰⁷. Ed è talmente vero che la scienza, per Kant, deve essere una conquista, ed una conquista non già da sempre garantita, che, a parere del filosofo, neanche con la scoperta dell'unica possibile strada percorribile da parte della filosofia – quella critica –, la ragione può evitare di soggiacere all'errore e alla contraddizione, sicché essa deve non solo conquistare la verità, ma, anche una volta conquistata, deve continuare ad alimentarla. La dialettica nella quale si imbatte la ragione, infatti, non è una dialettica «in cui eventualmente s'immischi, per mancanza di cognizioni, un incompetente, [...] ma si tratta piuttosto della dialettica, che inerisce in maniera ineliminabile alla ragione umana, e che, anche dopo la nostra rivelazione della sua illusorietà, non cesserà tuttavia di adescare la nostra ragione, e di precipitarla incessantemente in momentanei errori, i quali dovranno ogni volta venir rimossi» (*KrV*, III, 237; *CRP*, 363).

²⁰⁷ Su questo passo del § 27 dell'*Analitica dei concetti* della prima *Critica*, si può vedere il saggio di H. W. INGENSEP, *Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants Kritik der reinen Vernunft B § 27*, in «Kant-Studien», 85, 1994, pagg. 381 – 393.

A questo punto, bisogna cercare di rispondere alla seconda osservazione posta sopra, ovvero quella per la quale, ammettendo pure che la dottrina kantiana non annulli la storicità dello sviluppo del sapere, tuttavia, questa storicità sarebbe, per così dire, solo dal lato del soggetto, mentre, dal punto di vista oggettivo, il significato della scienza sarebbe già tutto deciso in anticipo, e il senso già assegnato *prima* di ogni avventurarsi storico dell'umanità. La contingenza e l'eventualità starebbe dunque solo nella quantità di abilità nello scoprire tali principi apriorici che viene messa in campo da parte dei soggetti che costruiscono la scienza. L'idea della scienza e del sapere, come in una sorta di platonismo, è data; bisogna solo raggiungerla, in modi più o meno contingenti.

Tale osservazione sembra, in effetti, cogliere nel segno. Tuttavia, prima di prendere definitivamente per buono tale punto di vista, è necessario vedere più da vicino il punto di vista dell'epigenesi, che Kant, certo metaforicamente, adotta nelle sue osservazioni sullo 'sviluppo' della ragione, e che finora è stato spesso evocato. Dobbiamo, pertanto, rivolgerci ora al § 81 della *Critica del Giudizio*, dove Kant affronta il problema di come sia possibile il concetto di una materia organizzata, quale quella organica. Secondo il filosofo, sono possibili, a questo riguardo, due classi di ipotesi: l'occasionalismo o il prestabilismo. Con la prima, che ammette che il creatore abbia dato immediatamente alla materia il suo carattere organico, «ogni natura va perduta» (*KU*, V, 422; *CG*, 529), poiché ogni spiegazione viene demandata ad una causa iperfisica. All'interno della seconda, invece, bisogna operare una distinzione, tra una dottrina della preformazione individuale, che Kant chiama anche teoria dell'evoluzione, e una teoria della preformazione generica, altrimenti detta epigenesi, e di essa già sappiamo che considera le disposizioni come immesse solo *virtualiter* nel soggetto. A proposito della dottrina della preformazione individuale, è da dire che Kant non la ritiene migliore della teoria occasionalistica, giacché anche in essa è, per così dire, 'già tutto deciso', e non cambia molto, quando il principio delle forme organiche sia fatto completamente discendere da un principio soprannaturale, che questa preformazione sia decisa «al principio o nel corso del mondo» (*KU*, V, 423; *CG*, 531). La teoria dell'epigenesi, invece, ha il vantaggio, su tutte le altre, di prevedere il minor uso possibile di soprasensibile, e «di servirsi dell'esperienza come prova della sua teoria»; in tal modo, la natura viene considerata «come produttrice per sé, almeno per ciò che concerne la propagazione, e non semplicemente capace di sviluppare» (*KU*, V, 424; *CG*, 533)²⁰⁸.

Quest'ultimo punto è ciò che maggiormente interessa in nostro discorso. Questo *produrre da sé* da parte della natura, dopo l'*erster Anfang* delle disposizioni della materia organica (che, in ogni caso, non è spiegabile), sta a significare che non tutte le disposizioni che si sviluppano possono essere considerate come già poste in anticipo. Kant, per esempio, pensa che le teorie dell'occasionalismo e del prestabilismo non potrebbero in alcun modo spiegare la produzione dei bastardi (cfr. *ibidem*), perché, se già tutto fosse stabilito in anticipo, non potrebbe aver luogo alcuna mescolanza. Ora, il fatto che possano mescolarsi le razze è invece qualcosa che noi possiamo desumere a partire dall'esperienza, e questo non è un problema

²⁰⁸ Sulla distinzione tra preformazione individuale e generica, in relazione all'uso della ragione, il saggio di J. WUBNIG, *The epigenesis of Pure Reason. A Note on the Critique of Pure Reason, B, sec. 27, 165 – 168*, in «Kant – Studien», 60, 1969, pagg. 147 – 152, il quale giustamente nota l'interesse kantiano per la biologia e l'uso di metafore biologiche per la spiegazione dello sviluppo della ragione, mettendo in relazione la preferenza kantiana, in campo biologico, per la teoria dell'epigenesi, con la rivoluzione copernicana, in campo conoscitivo, a scapito della teoria della abiogenesi (propria dell'empirismo) e di quella della preformazione (di stampo metafisico), in quanto, allo stesso modo che le categorie organizzano la conoscenza, ma non la contengono, neanche *in nuce*, così secondo le teorie epigenetiche i corpi viventi si organizzano da sé, ma non v'è alcun tipo di preformazione individuale.

per ogni teoria preformistica, ma solo per quelle della preformazione individuale, e perciò la teoria dell'epigenesi, quale dottrina della preformazione semplicemente generica, può essere, secondo il punto di vista del filosofo, abbastanza duttile e flessibile per adattarsi alla spiegazione di ciò che proviene dall'esperienza.

Cerchiamo, ora, di traslare questa situazione concettuale dall'ambito biologico, cui in senso proprio si riferisce, all'ambito della teoria dello sviluppo della ragione. Ciò su cui dobbiamo puntare l'attenzione, anche qui, è la capacità di 'produrre da sé', e non, semplicemente, di 'sviluppare'. La ragione ha dei germi originari, grazie ai quali produce la scienza e il sapere ben fondato, ma essa 'produce anche da sé', non 'sviluppa' semplicemente qualche cosa che è dato solo e semplicemente in anticipo. O meglio: i principî sono bensì 'dati', ma, per così dire, in forma criptata; dobbiamo perciò essere noi che dobbiamo non semplicemente 'sviluppare', ma 'produrre autonomamente', nel senso che dobbiamo autonomamente portare alla luce ciò che oscuramente risiede in noi.

Ciò implica che non tutte le disposizioni della ragione possano essere spiegate a priori, risalendo fino alla loro genesi ultima²⁰⁹; ed implica pure, per diretta conseguenza, che la ragione, nel corso del suo sviluppo, possa dar luogo ad una serie di relazioni che non sono puntualmente prevedibili. Per questo, il sapere non perde il suo carattere 'eventuale', anche se la *cognitio* che lo caratterizza proviene da principî.

È questo fondo ineliminabile di contingenza nello sviluppo della ragione che fa sì che, pur essendo per Kant la filosofia trascendentale il prototipo di filosofia compiuta, tale sviluppo non possa essere considerato possibile senza una attiva partecipazione alla costruzione del suo significato da parte dei soggetti che la mettono in opera. I principî sono per Kant certamente oggettivi, ed in questo senso il loro senso non può essere ritenuto puramente *costruito* secondo significati *soggettivi*; ma ciò non significa che il significato della scienza sia, dal punto di vista oggettivo, dato in anticipo, perché esso dipende anche dalla capacità di 'produrre da sé' e non solo di 'sviluppare' da parte del soggetto conoscente. Questa proposizione deve apparire per forza di cose ora criptica e poco comprensibile; il suo senso diverrà pienamente chiaro solo nel paragrafo 5 di questo capitolo, quando sarà evidente il senso della partecipazione attiva e addirittura creativa del soggetto conoscente nella elaborazione della costruzione della oggettività della scienza. Ed è sempre questo fondo ineliminabile di contingenza nello sviluppo della ragione che fa sì che nella *Logik* di Jäsche, cioè vent'anni dopo la pubblicazione della prima *Critica*, potesse ancora ripetere che «non si può imparare la filosofia già solo per la ragione che la filosofia *non c'è ancora*» (*LJ*, IX, 25; *L*, 21). L'apparente paradossalità di questa osservazione si perde, quando si pensa che il sistema è un'idea, e le idee, quali esibizioni di totalità, non possono dar luogo ad una certezza apodittica, ma solo regolativa, e che questa idea non è data secondo un sistema della preformazione individuale, ma solo generica; allora, ponendo mente a ciò, diventa facile capire che il senso del sapere non è, dal punto di vista oggettivo, già tutto dato in anticipo, ed inoltre, che esso non può essere dato in

²⁰⁹ Come scrive G. ZÖLLER, »Die Seele der System«: *Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie*, in H. F. FULDA – J. STOLZENBERG (Hrsg.), *Architektur und System in der Philosophie Kants*, cit., pagg. 53 – 72: «La ricostruzione filosofico-trascendentale dello sviluppo epigenetico o produttivo delle singole parti ('momenti') del sistema a partire dal principio corrispondente non può tuttavia per così dire restituire lo sviluppo [*das Wachstum*] trascendentale del sistema», poiché «non ci si può attendere la spiegazione genetica della tavola dei giudizi o delle categorie senza l'ammissione finzionalistica di un intelletto non finito che concepisce e mette in opera il loro sviluppo sistematico» (pagg. 69 – 70), allo stesso modo che non ci è possibile immaginare senza un tale ipotesi finzionalistica l'origine degli organismi.

maniera definitiva, poiché per elaborare il sapere si richiede sempre *anche* un processo di costruzione da parte del soggetto che mette in opera il sapere stesso.

4. Filosofia e storia della filosofia

Se è dunque sembrato legittimo inserire un elemento di storicità all'interno della elaborazione della filosofia, quel che ora bisogna cercare di fare è comprendere come, concretamente, Kant pensa che la filosofia possa svilupparsi e che relazioni abbiano la storia della filosofia ed il principio teleologico presente all'interno della ragione.

Prima di tutto, bisogna cercare di eliminare un possibile equivoco, e cioè quello per il quale la contraddizione e l'errore, la lotta tra le diverse fazioni, che abbiamo visto caratterizzare il corso del pensiero filosofico a parere di Kant, sia soltanto (secondo uno schema di lettura della storia della filosofia di carattere idealistico) la forma in cui deve apparire la ragione nella storia, affinché questa prenda finalmente contezza della sua propria verità e giunga così a riconciliarsi con se stessa. Non solo Kant non avrebbe mai accettato questa lettura dogmatica della storia della filosofia; ma ciò non può essere in alcun modo ricavato, come conseguenza, dalle premesse teoriche del discorso kantiano. Infatti, da tali premesse non risulta che i contrasti siano soltanto un mezzo per la necessaria realizzazione della filosofia critica, bensì soltanto che lo stato di prostrazione, in cui la ragione è messa a motivo dei suoi fallimenti, è lo *stimolo* e l'*impulso* ad uscire dalla situazione in cui essa viene a trovarsi, e perciò semplicemente il *modo* in cui essa si rende conto che c'è qualcosa di sbagliato nella maniera di procedere finora adottata dalle varie scuole filosofiche.

Con il che – ecco un secondo equivoco da dipanare – non si vuol certo dire che Kant non abbia tentato *anche* un approccio prettamente filosofico e concettuale alla storia della filosofia. Per Kant, infatti, nella storia della filosofia è certamente presente una teleologia latente, che però bisogna intendere nel modo che sopra si è illustrato. Con quanto detto, dunque, si è voluto soltanto mettere in rilievo che Kant intende l'impegno filosofico come un impegno storico dall'esito non scontato. Ma che egli abbia pensato anche ad un approccio filosofico alla storia della filosofia, contrapponendolo ad un approccio semplicemente empirico a questa disciplina, si spiega perfettamente, se si pensa che la filosofia è un sapere che muove da principî, e che lo studio del suo sviluppo a partire da ragioni esteriori ad essa può ben spiegare circostanze, occasioni e possibili cause del suo sorgere e svilupparsi nel tale o talaltro modo, ma non può andare alle fonti stesse del filosofare, giacché avere una conoscenza soltanto storica della filosofia rende eruditi come il poliistore, ma non insegna in alcun modo a filosofare e a valutare, pertanto, i vari sistemi filosofici da un punto di vista prettamente filosofico (cfr., a titolo d'esempio, tra i molteplici luoghi ai quali si potrebbe rimandare a questo riguardo, la *WL*, XXIV, 797; *LV*, 14).

Un tale approccio secondo principî alla storia della filosofia si trova esplicitato in un appunto di preparazione allo scritto sui progressi della metafisica. In tale contesto, Kant accenna proprio al problema di una 'storia filosofica della filosofia', di una storia della filosofia che sia affare non degli eruditi, bensì dei filosofi stessi. Questa storia dovrebbe essere una storia che si snoda non a partire dai fatti storicamente ed empiricamente constatabili, bensì una sorta di 'archeologia filosofica', che non prende i fatti di cui essa si occupa «dal racconto storico, ma li trae dalla natura della ragione umana» (*Fortschritte*, XX, 341;

SC, 230). Ciò vuol dire forse che l'archeologia filosofica debba sostituirsi alla storia della filosofia quale è effettivamente ricostruibile dalle fonti e dai documenti disponibili? Non sembra si possa dire che questo debba accadere. Nei suoi relativamente pochi scritti sulla storia della filosofia²¹⁰, Kant ha trattato il tema sia in maniera sistematica che in maniera propriamente storica, dimostrando, così, che i due metodi non sono reciprocamente escludentisi. Una storia sistematica della filosofia si trova, per esempio, nell'ultima sezione della *Critica della ragione pura*, ossia la *Storia della ragione pura*, dove Kant asserisce: «Non cercherò ora di distinguere le epoche in cui intervenne questo o quel mutamento della metafisica, ma mi limiterò a esporre, in un rapido schizzo, le differenti idee che causarono le rivoluzioni più importanti» (*KrV*, III, 550; *CRP*, 822), dimodoché in tale storia Locke può trovarsi accostato ad Aristotele, Leibniz a Platone, e così via. Una storia 'empirica' della filosofia si trova invece puntualmente negli unici scritti in cui sia sistematicamente ripercorsa la storia della filosofia, ossia nelle lezioni di logica. In tali lezioni, infatti, Kant ha seguito sempre lo sviluppo storico effettivo della filosofia, senza pretendere di fornire una connessione necessaria tra le diverse forme assunte storicamente dalla filosofia (cfr., p. es., le storie della filosofia che appaiono nelle *Logikvorlesungen* pubblicate da Jäsche, *LJ*, IX, 27 – 33; *L*, 21 – 27, e in *WL*, XXIV, 796 – 804; *LV*, 12 – 25). Questo procedere su un duplice versante, 'storico' e 'filosofico', è del resto non casuale, dal momento che il filosofo dichiara che «non si può scrivere una storia d'una cosa che non è accaduta e per la cui preparazione non è mai stato procurato nessun materiale» (*Fortschritte*, XX, 342 – 343; *SC*, 231). Ora, se la storia della filosofia non può essere scritta senza fare riferimento a materiali, documenti, e infine a ciò che realmente è accaduto, ciò vuol dire che la storia della filosofia non potrà mai essere interamente costruita a priori, quasi come se l'effettivo accadere storico della filosofia fosse soltanto una semplice manifestazione di cui, in fondo, non vi sarebbe reale bisogno. E che la storia della filosofia non possa essere del tutto ricondotta alla filosofia stessa, intesa in senso sistematico, risulta chiarissimamente da ciò, che quando Kant si domanda «se la storia della *filosofia* possa essere essa stessa una parte della filosofia, ovvero se debba far parte della storia dell'erudizione in generale», la sua risposta è che «quali che siano i progressi che la filosofia possa aver fatto, la sua storia è nondimeno distinta da essa» (*Fortschritte*, XX, 343; *SC*, 231)²¹¹. E ciò si spiega abbastanza facilmente, se poniamo mente al fatto che la *storia* della filosofia, per quanto essa possa essere la storia della ragione stessa, è pur sempre una *storia*, ossia un che di contingente, la cui conformità a leggi, come sappiamo dalla *Critica del Giudizio*, si pone solo su un piano riflettente. Per cui, quando Kant pone la questione «se per la storia della filosofia sia possibile tracciare a priori uno schema col quale le epoche, le opinioni dei filosofi, tratte dalle informazioni a nostra disposizione, vengano a coincidere come se avessero avuto essi stessi questo schema davanti agli occhi», rispondendo positivamente, bisogna intendere che ciò è possibile solo *ex post*, nel caso in cui le fonti della conoscenza vengano scoperte, analizzate e ricondotte nel loro ambito e nel loro diritto; infatti, una risposta positiva è per Kant possibile solo se si ammette «che l'idea d'una metafisica s'imponga inevitabilmente alla ragione umana e questa senta il bisogno di svilupparla», poiché

²¹⁰ I quali, veramente, non destano grande interesse in quanto scritti di storia della filosofia, ma soltanto in quanto in essi traspare un certo modo di intendere il rapporto con la filosofia passata, da parte di Kant, nonché una certa concezione di cosa, in generale, dovrebbe essere la filosofia ed in che modo misurarne il 'progresso'.

²¹¹ Sul rapporto tra filosofia e storia della filosofia, cfr. il capitolo *Filosofia, storia, matematica e storia della filosofia* del ponderoso ed approfondito studio di M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, vol. I, Bibliopolis, Napoli 2002, pagg. 311-342.

la metafisica risiede interamente nell'anima, «sebbene [meramente in forma] abbozzata» (*Fortschritte*, XX, 342; *SC*, 231). Essendo infatti la metafisica una scienza presente nell'anima in forma meramente abbozzata, fin quando questa non venga interamente sviluppata sotto forma di filosofia trascendentale, essa non può arrogarsi il diritto di costruire una storia a priori, proprio perché in tal caso le è impossibile giudicare, come si diceva sopra, secondo il diritto. Ma, se vale quanto detto in precedenza, lo sviluppo stesso della ragione è ciò che non può prevedersi a priori, giacché il concetto dell'epigenesi è un concetto che, come ancora una volta insegna la terza *Critica*, fa parte dei concetti di carattere riflettente, ossia che servono per giudicare in maniera conforme a legge fenomeni che, in ogni caso, restano di carattere contingente.

Si pone tuttavia a questo punto un'ulteriore questione. Una volta che la filosofia sia arrivata a scoprire i suoi errori, e a dare luogo all'unica vera legislazione razionale sotto il segno della filosofia trascendentale, la filosofia stessa è destinata, *ipso facto*, a scomparire, in quanto disciplina che ha esaurito i suoi compiti, limitandosi così ad un semplice lavoro di amministrazione di un contenuto concettuale già interamente sviluppato? È, questo, un quesito che lo stesso Kant si pone: nella *Prefazione* all'edizione del 1787 della *Critica della ragione pura*, egli scrive, per esempio: «Che tesoro è mai quello, che pensiamo di lasciare alla posterità e che consiste in una tale metafisica, purificata mediante la critica, ma in tal modo portata anche in una situazione statica?» (*KrV*, III, 16; *CRP*, 28 – 29). Tuttavia, questa possibile obiezione non sembra distogliere Kant dal pensare che non possa esservi che una filosofia (cfr. *MS*, 206; *MC*, 5). Questo tuttavia non significa che Kant pensi la *fine della filosofia* come fine di ogni *attività filosofica*. Nello scritto *Annuncio dell'imminente conclusione d'un trattato per la pace perpetua in filosofia*, Kant, che pensa le dispute tra i dotti come ad una sorta di guerra, non giunge a pretendere che la pace, portata in filosofia dalla *Critica della ragione pura* quale equo e supremo giudice di tutte le possibili istanze della ragione, impersonate dai diversi filosofi che rappresentano le varie scuole di pensiero, debba significare la fine di ogni atteggiamento combattivo, poiché «l'attitudine combattiva non è ancora la guerra» (*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractatus zum ewigen Frieden in der Philosophie*, VIII, 417; *SC*, 281). Questa circostanza indica, abbastanza chiaramente, che per Kant la pace perpetua in filosofia non è l'assenza di conflitto, bensì la *possibilità di giudicare* i conflitti che dovessero sorgere all'interno della stessa filosofia e di dirimere in maniera equa le liti²¹². La filosofia critica stessa, anzi, «è uno star sempre armati [...] uno stare armati che proprio per ciò accompagna anche l'incessante attività della ragione» (*Ivi*, 416; *SC*, 280). Ed è proprio lo 'stare sempre armata' da parte della filosofia critica che «apre una prospettiva d'una pace perpetua tra i filosofi», «una pace che ha inoltre il merito di mantener sempre deste, attraverso l'offensiva, le forze del soggetto», alimentando la tensione e tenendolo così «lontano dal sonno della morte» (*Ivi*, 416; *SC*, 280 – 281)²¹³.

²¹² «Kant non impedisce questi conflitti (che sono senza fine) ma li regola criticamente e così rende coltivabile (*Kultur*) mediante una disciplina il campo finora conteso da sedentari e nomadi. Trasforma in *res publica* (*gemeines Wesen*), non in cimitero, l'antico campo di battaglia. Le tensioni devono continuare [...] Anche dopo la filosofia critica [...], si continuerà a tentare di applicare principi, stabiliti a beneficio dell'esperienza, a Oggetti soprasensibili» (F. DUQUE, *Kant sul fondamento cercato dell'empirico e del soprasensibile*, in «Il Pensiero», 33, 1993, pagg. 11 – 31).

²¹³ Su questo scritto, cfr. il saggio di S. MARCUCCI, *Su 'la pace perpetua in filosofia'*, «Studi kantiani», 10, 1997, pagg. 133 – 145.

La filosofia conosce così un compimento oggettivo nella filosofia critica, anche se non un compimento soggettivo, data la natura della ragione, che tende ad autoingannarsi. E tuttavia, è lecito avanzare una domanda: il sistema della filosofia critica, come sistema definitivo della filosofia, è esso stesso definitivo, oppure è costretto, per sua stessa essenza, a mantenersi ‘aperto’?

5. Limiti e confini: questione sistematica, inesauribilità dell’esperienza e filosofia come compito

All’interno della concezione kantiana della filosofia si annida dunque una duplicità, che fa del sistema filosofico, da un lato, qualcosa di definitivamente compiuto, e, dall’altro, lo rende qualcosa che bisogna ancor sempre compiere. Di questa duplicità occorre ora cercare di comprendere le cause più profonde.

Si è già abbondantemente visto che, all’interno della concezione kantiana della filosofia, una dialettica fondamentale la gioca la coesistenza tra la necessità dei principî e la contingenza derivante dal loro essere delle virtualità da sviluppare. Si è, inoltre, notato che la tendenza della ragione a prendere la strada dell’errore, a causa della sua finitezza, fa sì che essa sembri aver bisogno di essere costantemente ‘orientata’ da parte di se stessa. Bisognerà ora cercare di specificare meglio che cosa sia questa finitezza, per così dire osservarla più da vicino, al fine di comprendere qual è il punto in cui è possibile che si innesti l’errore e la necessità, di conseguenza, che i principî, pur essendo dotati di rigorosa necessità (quindi validi in ogni circostanza) e pur essendo validi universalmente (e perciò per chiunque), debbano però essere anche, da parte della ragione, in qualche modo ‘scoperti’.

Per poter accostarsi al problema della finitezza dell’animo umano, bisogna necessariamente partire dal presupposto che non può darsi alcuna spiegazione del perché l’animo umano sia finito, giacché, come anche abbiamo visto in precedenza (cfr. cap. IV, § 3.1), la nostra possibilità di spiegare ha termine, di fronte a forze o facoltà fondamentali. Infatti, ogni spiegazione della costituzione finita del *Gemüth* umano dovrebbe porsi da un punto di vista che non sia esso stesso finito. Questo, tuttavia, non significa non poter dir nulla di una tale finitezza, poiché, se di essa non si può fornire una vera e propria spiegazione, se ne può, però, fornire una sorta di fenomenologia, mostrando il concreto funzionamento delle nostre facoltà conoscitive.

Il nostro intelletto, secondo Kant, è un intelletto non intuitivo, ma discorsivo; non conosce analiticamente, ma ha bisogno di unire, sinteticamente, dato intuitivo e funzione intellettiva. L’intelletto umano può solo giudicare cose che sono date originariamente altrove – nell’intuizione, cioè nella sensibilità. Ciò fa sì che esso debba distinguere tra possibilità e realtà delle cose, giacché l’intelletto umano non ha possibilità di conoscere le cose come esistenti semplicemente raffigurandosele, o concependo una loro interna coerenza logica – ciò che al massimo può garantire la *possibilità* dell’esistenza: «Se [...] il nostro intelletto fosse intuitivo, non avrebbe altri oggetti che il reale [...] Sicché la distinzione tra le cose possibili e le reali è tale che vale solo soggettivamente per l’intelletto umano, poiché possiamo sempre pensare qualche cosa, sebbene non esista, o rappresentarci qualcosa come dato, sebbene non ne abbiamo ancora alcun concetto» (*KU*, V, 401 – 402; *CG*, 485 – 487). Questa distinzione tra realtà e possibilità, tra intuizioni e concetti (giacché, se il nostro fosse un intelletto intuitivo, anche quest’ultima distinzione, e non solo la prima, svanirebbe: cfr. *Ibidem*), fa sì che noi possiamo immaginare

e pensare oggetti, senza poter effettivamente sapere se essi si diano in qualche luogo effettivamente, oppure no: «Perciò il concetto d'un essere assolutamente necessario è bensì un'idea inevitabile della ragione, ma è un concetto irraggiungibile e problematico per l'intelletto umano» (*KU*, V, 402; *CG*, 487).

L'intelletto umano, che è costretto a distinguere tra realtà e possibilità delle cose, nonché tra intuizione e concetto a cagione del suo essere finito, può, sempre per lo stesso motivo, anche non riconoscere adeguatamente tale distinzione, e credere che basti la non contraddittorietà di un concetto per dimostrarne l'esistenza, scambiando, così, quello che è un semplice *pensare* per un vero e proprio *conoscere*²¹⁴; può, inoltre, non riconoscere adeguatamente la distinzione tra intuire e pensare, e scambiare così quello che è una distinzione di genere per una distinzione di grado²¹⁵.

Mostrando, così, che l'intelletto può pensare ciò che vuole, anche oggetti per lui trascendenti e irraggiungibili, purché non si contraddica, e mostrando che si ha bisogno di una critica della facoltà conoscitiva, per comprendere che le fonti del conoscere sono due, e non una soltanto, Kant fornisce, in pari tempo, una vera e propria genealogia della possibilità, da parte della ragione, di andar soggetta ad errori. Ma Kant non si limita ad una genealogia dell'errore: fornisce, invece, anche una adeguata teoria di quella che ho definito la fenomenologia delle facoltà conoscitive umane²¹⁶. Questo avviene nella maniera più chiara nel § 57 dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, dove, dopo aver spiegato che la ragione non può evitare di porsi quesiti metafisici, né fingere indifferenza nei suoi confronti, Kant opera la nota distinzione tra *Grenzen* e *Schranken*: «I limiti (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini non han bisogno di ciò, ma son semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta. La nostra ragione vede, per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne una concetti determinati e sia confinata soltanto entro i fenomeni» (*Prolegomena*, IV, 352; *Prol*, 120). La ragione, pur limitata ai fenomeni, non lo è però nel senso che essa non possa concepire null'altro al di là dei fenomeni stessi. Essa, anzi, nel momento in cui si limita ai fenomeni, prende consapevolezza che tutta esiste tutta una serie di domande alle quali non può dare risposta. Essa però sa che queste domande non sono affatto insensate; sa che questi quesiti, propostici dalla natura stessa della ragione, devono rimanere indecisi, ma che, non essendo affatto quesiti insensati, delimitano il campo di senso dell'esperienza e dei fenomeni, che in tal modo non possono

²¹⁴ A proposito di tale distinzione, Kant dice che «per conoscere un oggetto, si richiede che io possa dimostrare la sua possibilità [...] Io posso però pensare ciò che voglio, purché non contraddica me stesso, ossia purché il mio pensiero sia un oggetto possibile» (*KrV*, III, 17; *CRP*, 30). Ora il pensiero dell'oltre rispetto al nostro orizzonte è senz'altro possibile, in quanto non contraddittorio, dal momento che io posso benissimo immaginarmi senza contraddizione una qualche realtà che sia oltre le mie possibilità e a cui io non ho accesso, ma non posso pensare di conoscere una tale realtà, proprio in quanto a me inaccessibile per definizione. Si può trovare un'articolata analisi di questo punto in G. SANTINELLO, *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, Liviana, Padova 1963, e, dello stesso autore, *Metafisica e critica in Kant*, Patron, Bologna 1965; sul rapporto critica/metafisica in Kant, è fondamentale un «classico» della letteratura kantiana come quello di P. MARTINETTI, *op. cit.*; si veda poi ancora F. PAULSEN, *Kant*, trad. it. di B. A. Sesta, Sandron, Milano – Palermo 1904; inoltre, per il rapporto tra filosofia trascendentale e ulteriorità, A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963; ID., *Kant: che cosa posso sperare*, Edizioni Studium, Roma 1983.

²¹⁵ Come Kant rimprovera alla metafisica leibniziano-wolffiana, e come spiega nell'appendice della *Analitica trascendentale* intitolata *Sull'anfibolia dei concetti di riflessione* (*KrV*, III, 214 – 219; *CRP*, 334 – 340)

²¹⁶ Una teoria che, chiaramente, non spiega i *motivi ultimi* del funzionamento delle facoltà conoscitive umane, ma che è derivata dalla *descrizione* dell'attività conoscitiva.

arrogarsi il diritto di essere l'unica dimensione a cui sia, per la filosofia, legittimo rivolgersi. La metafisica diventa così scienza dei limiti della ragione umana: «La metafisica soltanto, nei cimenti dialettici della ragione pura [...] ci porta ai limiti; e le idee trascendentali, appunto perché da una parte non se ne può fare a meno, e dall'altra non si lascian mai realizzare, servono non solo a mostrarci realmente i limiti dell'uso puro della ragione, ma anche il modo di determinarli» (*Prolegomena*, IV, 353; *Prol*, 121; trad. leggermente modificata). La filosofia, dunque, non può mai essere compiuta in senso assoluto, perché esistono delle domande a cui non può dare risposta, e che non possono non assillare la ragione umana: domande che, portandoci ai limiti della nostra facoltà conoscitiva, ci fanno scorgere che esiste qualcosa che trascende tali limiti, anche se la ragione non può mai saper cosa, e si trova costretta a definire questa dimensione altra semplicemente come 'noumenica', cioè meramente pensabile o conoscibile per analogia, dunque in senso debole²¹⁷. Da questo punto di vista, la filosofia, in ogni suo domandare, non può che restare aperta *sul limite* tra ciò che è conoscibile e ciò che non lo è, ciò che, pure, spalanca le porte alla dimensione pratica, la quale culmina in una fede, che non è però, come la 'fede' teoretica del 'come se', una fede in certo qual modo pragmatica, bensì una fede morale, che parte da un incondizionato reale, qual è l'imperativo categorico, e non solo proiettato, quale sarebbe invece quello proveniente dalle idee della ragione teoretica, per aprirsi poi su un terreno più ampio, qual è quello della domanda sull'origine dell'imperativo stesso, sulla possibile realizzazione di un mondo morale e la concordanza di quest'ultimo con la felicità che è l'inevitabile aspettativa di esseri razionali finiti come gli uomini. In questo senso, il domandare della filosofia è posto sempre innanzi ad un'eccedenza, e ad un'eccedenza incolmabile, che non permette che le domande con le quali la filosofia si trova ad avere a che fare possano essere esaurite.

Ciò non toglie, però, che la filosofia possa essere compiuta in senso relativo, ossia relativamente alle possibilità delle facoltà conoscitive umane: la *Critica*, infatti, può fornire un inventario completo dei concetti a priori che noi utilizziamo per conoscere, da un lato, e per pensare, dall'altro, gli oggetti. Sotto questo ulteriore riguardo, si può dire che, per Kant, il sistema della ragione pura è un sistema completo e non ulteriormente sviluppabile.

²¹⁷ Il § 57 dei *Prolegomeni* serve infatti anche da premessa teoretica per un discorso sulla metafisica che si basa sull'analogia, e precisamente su un'analogia di proporzionalità, tale per cui due termini stanno tra di loro in un rapporto analogo a quello che un terzo termine intrattiene con quarto che è però un termine ignoto: per esempio, la ricerca della felicità dei figli = a sta all'amore dei genitori = b allo stesso modo che la prosperità del genere umano = c sta a quell'incognita = x che è l'amore divino; per Kant, una tale analogia non si basa su una somiglianza imperfetta tra due cose, bensì su «una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili» (*Prolegomena*, IV, 357; *Prol*, 126). In Italia, ha insistito sul concetto di analogia per dar luogo ad una metafisica rinnovata e non dogmatica, e purtuttavia tale da non avere solo una dimensione pratica, bensì anche teoretica, P. FAGGIOTTO, di cui si veda *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milano 1989; ma si confronti, dello stesso autore, anche *Metafisica e fede in Kant*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 3, 1998, pagg. 85-91, nonché *Metodo analitico e ragionamento disgiuntivo nella filosofia di Kant*, in «Studi kantiani», 11, 1998, pagg. 19 - 28. Sullo sbocco del discorso metafisico in una teoria dell'analogia, si veda anche G. GIANNETTO, *Il problema del campo della metafisica in Kant*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli», XXVIII serie, 1978, pagg. 231 - 270, che però, piuttosto che lo strumento concettuale per una scienza in senso diverso da quello fisico-matematico, vede nell'analogia il concetto che segna il 'campo' della metafisica come disciplina che si fonda su una certa interpretazione del linguaggio. Sempre sul tema dell'analogia, ancora V. MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale*, Mursia, Milano 1991, che però ha sviluppato il più ambizioso progetto di leggere l'analogia come fondamentale non solo per un rinnovato discorso metafisico, ma anche per l'analisi trascendentale, più in generale; sull'analogia si veda poi anche B. M. D'IPPOLITO, *Viaggio al centro della ragione. L'analogia kantiana dagli scritti precritici alla Critica della ragion pura*, La Città del Sole, Napoli 1997.

Tuttavia, il fatto che la filosofia possa essere compiuta solo relativamente al potere delle facoltà conoscitive umane, e quindi solo da un punto di vista *soggettivo*, e che sia, invece, *oggettivamente*, ossia *in senso assoluto*, incompiuta, ha una conseguenza importante anche in relazione alla compiutezza della filosofia in senso relativo. I limiti del nostro intelletto, che la metafisica giunge a scoprire pur non potendoli oltrepassare, ci rimandano, immediatamente, alla costituzione finita delle nostre facoltà conoscitive, di cui abbiamo preso contezza grazie ad un brano della terza *Critica*. Ora, proprio perché intrinsecamente limitato, l'intelletto umano discorsivo deve distinguere, come visto, tra intuizione e concetto da un lato, e tra realtà e possibilità dall'altro. L'intelletto non intuisce i suoi oggetti pensandoli: deve riceverli da altrove, ossia dalla sensibilità. Per questo la *Critica della ragione pura* parla soltanto della costituzione di una 'natura in generale', e non della natura con la quale, empiricamente, noi abbiamo a che fare. La *Critica* è così non il sistema compiuto, ma solo la propedeutica di esso (cfr. *KrV*, III, 543 – 544; *CRP*, 812 – 813). Tutto ciò fa sì che l'esperienza sia in sé qualche cosa di contingente ed inesauribile. L'esperienza non ci conduce ai limiti, ma in essa abbiamo a che fare con confini che non possono essere oltrepassati, e che però, data la contingenza dell'esperienza, risultano essere indeterminabili. Mentre i limiti sono in qualche modo 'fissi', perché intrascendibili, i confini sono 'mobili', dal momento che «finché la conoscenza la conoscenza della ragione è omogenea [ossia si sviluppa unicamente al livello dei fenomeni], non si possono di essa pensare limiti determinati. Nella matematica e nella scienza naturale la ragione umana conosce certo dei confini ma non dei limiti, cioè riconosce certo che v'è fuori di essa qualcosa, a cui essa giammai può arrivare, ma non vede mai se stessa, dovechessia completa nel suo interno progresso» (*Prolegomena*, IV, 352; *Prol*, 120 – 121). La conoscenza umana, così, non conosce confini proprio perché conosce dei limiti; o, se si vuole, non può aver fine, perché la ragione umana è finita, e pone uno scarto tra la sua propria attività, che pone la possibilità delle cose, e la realtà delle cose stesse.

L'esser limitata della ragione, e l'esser sconfinata la sua attività di ricerca pone una dialettica all'interno del sistema stesso. Sebbene Kant abbia avuto, a volte, la tendenza a sottovalutare, in alcune sue osservazioni, tale dialettica, giungendo al punto da dichiarare che il ricavare tutti i concetti derivati della ragione pura, per dare così luogo al vero e proprio sistema della scienza, sarebbe stato «più un divertimento che un lavoro» (*KrV 1781*, IV, 14; *CRP*, 16), ciò che ci viene testimoniato dalla sua opera va in tutt'altra direzione: Kant, infatti, ha dedicato, al problema della contingenza dell'esperienza – e, conseguentemente, della pensabilità della stessa – ben due opere, sebbene a diverso titolo, ossia i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* e la *Kritik der Urteilskraft*, oltre alla progettata, ma non compiuta, opera che avrebbe dovuto segnare lo *Übergang* dalla metafisica alla fisica, ossia il cosiddetto *Opus postumum*. Opere alle quali è da aggiungere l'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale* nella prima *Critica* (di cui s'è detto qualcosa nel primo capitolo della prima parte), in cui viene mostrato un «uso ipotetico della ragione [...] [che] non è propriamente costitutivo [...] Tale uso, piuttosto, è soltanto regolativo, ed ha così lo scopo di portare all'unità, per quanto è possibile, le conoscenze particolari» (*KrV*, III, 429; *CRP*, 661), e ciò tramite le tre leggi della specificazione, dell'affinità e della continuità delle forme.

Non indugero', ora, più di tanto sull'appendice che si esprime *Sull'uso regolativo delle idee*, né sui *Principi metafisici della scienza della natura*²¹⁸. Sponderò solo qualche parola sul concetto generale di sistema inteso in senso metafisico, come distinto dal sistema inteso in senso trascendentale. Il sistema compiuto, il sistema metafisico in senso proprio, sarebbe quel sistema capace di fare un inventario compiuto di tutti i concetti derivati della ragione pura (cfr. *KrV 1781*, IV, 14; *CRP*, 16), determinando aprioricamente materiale dato empiricamente: «È un principio trascendentale quello col quale è rappresentata la condizione universale a priori, sotto la quale soltanto le cose possono diventare oggetti della nostra conoscenza in generale. Invece, un principio si chiama metafisico quando esso rappresenta la condizione a priori, sotto la quale soltanto oggetti, il cui concetto deve essere dato empiricamente, possono essere ulteriormente determinati a priori» (*KU*, V, 181; *CG*, 31). E più specificamente, nei *Metaphysische Anfangsgründe*: «[La metafisica della natura] può trattare o delle leggi che rendono possibile il concetto di una natura in generale [...] si tratta allora della parte *trascendentale* della metafisica della natura; oppure essa si occupa della specifica natura di questa o quell'altra specie di cose, delle quali sia dato un concetto empirico, ma in modo tale che, oltre a quanto è contenuto in questo concetto, non venga impiegato per la sua conoscenza nessun altro principio empirico [...] si tratta di una scienza della natura non generale, ma particolare» (*MAN*, IV, 469 – 470; *Principi*, 101). Mentre nella *Critica* non c'era bisogno di un riferimento alla natura sensibile data, poiché essa enucleava i principi per una natura in generale; nella campo della metafisica c'è bisogno di riferirsi ad una natura data, e data nell'intuizione, affinché ciò che risulta dal dato possa essere elaborato a priori, fornendo così alla fisica quel che le occorre per essere considerata una scienza in senso proprio, ossia una scienza che si fondi su principi a priori. Anche di questa metafisica della natura specifica Kant dice che può considerarsi completa: «In tutto ciò che si chiama metafisica si può sperare nell'*assoluta completezza* della scienza, quale non è lecito ripromettersi in nessun'altra specie di conoscenza, per cui anche qui, come nella metafisica della natura in generale, ci si può aspettare con fiducia la completezza della metafisica della natura corporea» (*MAN*, IV, 473; *Principi*, 111)²¹⁹. La completezza, qui, non è riferita all'esperienza in quanto tale, bensì solo alla metafisica che la riguarda: l'esperienza, infatti, procede all'infinito, e non può mai dirsi conclusa; i suoi principi, invece, sono di un numero finito, e possono essere affrontati sistematicamente. Non a caso, Kant parla di *Anfangsgründe*: si tratta di 'principi iniziali', che sono tali perché sono impossibilitati di ricondurre a sé *tutto* il complesso dell'esperienza, e che, del resto, non hanno in alcun modo lo scopo di costruire l'esperienza a priori: se l'esperienza fosse tutta riconducibile a principi, infatti, avremmo a che fare non con *Anfangsgründe*, bensì con *Grundsätze*. Questa situazione,

²¹⁸ Dedicherò, invece, nei prossimi capitoli, alcuni paragrafi specificamente alla *Critica del Giudizio* e all'idea complessiva sulla teleologia che da essa si può ricavare.

²¹⁹ Su questo aspetto di completezza che compete alla metafisica della natura, cfr. B. FALKENBURG, *Kant's Architectonic Principles for a Metaphysic of Nature*, C. FERRINI (cur.), *Eredità kantiane (1804 – 2004). Questioni emergenti e problemi irrisolti*, Bibliopolis, Napoli 2004, pagg. 128-153, la quale afferma che «l'esigenza kantiana di sistematicità corrisponde alla moderna esigenza che una teoria sia logicamente e semanticamente completa» (pag. 133), e che, dunque, «in accordo con il fine teoretico della ragione di ottenere la conoscenza di tutti gli oggetti esistenti, il disegno della metafisica deve anche soddisfare le condizioni di applicazione delle leggi generali della natura» (pag. 138), impresa nella quale si impegna la metafisica della natura, che è dunque ciò in cui, a parere dell'autrice, si concretizzano i principi architettonici della filosofia kantiana (almeno – si dovrebbe dire ad integrazione di quanto afferma l'autrice – i principi architettonici riguardanti la filosofia teoretica).

invero, deriva dalla teorica sottesa ad un tal sistema di metafisica, la quale costruisce a priori *a partire* da una materia data, ma che *non* costruisce *la materia stessa*²²⁰.

Secondo quel che Kant afferma esplicitamente, ciò non dovrebbe costituire un effettivo problema per il pensiero, giacché sembra che tanto basti alla filosofia: infatti, il procedere all'infinito dell'esperienza non è più un problema filosofico, ma un problema della fisica. E tuttavia, il progresso effettivo del pensiero kantiano ha smentito clamorosamente quanto il filosofo aveva, con tanta sicurezza, affermato: il problema dell'esperienza e della sua pensabilità l'aveva infatti, quattro anni dopo la stesura dell'opera metafisica, portato a scrivere la *Critica del Giudizio* e, una decina d'anni dopo quest'ultima, a progettare l'ulteriore opera che segnasse il passaggio dai principî all'esperienza effettiva²²¹. Proprio di quest'ultima opera, ancorché solo progettata, vorrei accingermi ora a dire qualcosa²²².

Il problema dell'*Opus postumum*, com'è noto, è quello dello *Übergang*, del passaggio dai principî metafisici della scienza della natura alla fisica vera e propria: «Il sistema dei principî metafisici della scienza della natura ha il suo particolare territorio delimitato secondo principî a priori; un altro [territorio] è picchettato per la fisica [...] in quanto essa è empirica. Tra i due territori vi è però un abisso²²³ [...] Non si può dunque sperare di giungere immediatamente con un salto da un territorio all'altro, ma tra i due si deve delimitare un territorio, per dir così, neutrale, (un ponte), preparandolo appositamente per il transito» (*Opus*, XXI, 360; *OP*, 107). Il passaggio dai principî all'esperienza, argomenta ora Kant, sarebbe in qualche misura troppo brusco, giacché non consentirebbe di pensare la fisica come un sistema: «L'*Übergang* dai principî metafisici della scienza della natura alla fisica non deve consistere tutto in concetti a priori della materia, altrimenti sarebbe semplice metafisica [...]; e neppure interamente di rappresentazioni empiriche, perché apparterrebbero alla fisica [...]; [spetta], bensì, ai principî a priori della possibilità dell'esperienza, e pertanto all'indagine naturale, cioè al principio soggettivo dello schematismo del Giudizio, classificare in generale, secondo principî a priori, le forze motrici empiricamente date, e così passare da un loro aggregato a un sistema come compilazione» (*Opus*, XXI, 362 - 363; *OP*, 109). Il problema è appunto quello di pensare la coerenza dell'esperienza: infatti, «come lo spazio è uno solo, anche degli oggetti dello spazio è possibile un'unica esperienza; e quando si parla di esperienze, queste non sono altro che percezioni, la cui connessione costituisce, bensì, per la fisica un

²²⁰ Come giustamente afferma il traduttore dei *Metaphysische Anfangsgründe* nella sua densa *Introduzione* all'opera: «La metafisica della natura non può essere una scienza, ma deve fornire i *principi per una scienza*. Non fornirà una costruzione del concetto di materia [...], ma *principi della possibilità di una tale costruzione* [...] Resterà dunque aperto il problema di giustificare l'aspettativa di una conformità allo scopo di trovare leggi *particolari* dell'esperienza: un problema che Kant affronterà nella *Critica della facoltà di giudizio*, e che dal punto di vista di una fisica del tutto a priori non avrebbe alcun senso» (P. PECERE, *Introduzione* a PRINCIPI, pag. 26).

²²¹ Sul passaggio dai *Metaphysische Anfangsgründe* all'*Opus postumum*, cfr. S. MARCUCCI, *Kant e i primi principî "metafisici" della scienza della natura: dai Metaphysische Anfangsgründe del 1786 all'Opus postumum*, in «Verifiche», 15, 1986, 203-229.

²²² 'Dire qualcosa' è un'espressione che va intesa, qui, in senso letterale. Risulta impossibile, infatti, in poche pagine, esprimere un giudizio complessivo sull'*Opus postumum*. In questo caso, la mia intenzione è soltanto quella di parlare dell'*Opus* in relazione ad un singolo problema, ossia quello della pensabilità dell'esperienza, lasciando poi sullo sfondo il modo concreto in cui il passaggio dalla metafisica della natura alla fisica viene operato, ossia tutte le considerazioni kantiane sulle forze, sulla materia, etc., considerazioni che del resto trascendono abbondantemente le questioni che sono oggetto del mio esame.

²²³ Rendo così *Kluft*, anziché con *iato*, come invece fa la trad. di Mathieu, anche per richiamare più da vicino il *Kluft* che la terza *Critica* afferma sussistere tra natura e libertà. Del resto lo stesso Mathieu, in nota, suggerisce che *Kluft* è più forte di *iato*, e che, propriamente, significa abisso.

aggregato, che però non può mai divenire completo [...] Tuttavia l'idea di questo [sistema] è data soggettivamente in modo inevitabile, come compito necessario – dico – di collegare le percezioni [...] in una esperienza» (*Opus*, XXI, 601; *OP*, 158). Il principio grazie al quale ciò diviene possibile non è né empirico, giacché allora non potrebbe fornire alcuna universalità, né metafisico, perché allora non potrebbe fornire alcun collegamento dell'esperienza in quanto tale. L'essenza di questo principio sta proprio nel suo carattere di 'passaggio': né esperienza, né principio metafisico, né qualcosa che riunisca, come in un principio superiore, entrambe le cose, ma piuttosto un ponte, che, per non essere né l'una né l'altra cosa, può riunire entrambi, fermo restando che esso si basa su principî suoi propri. Non si tratta, perciò, come in un sistema dogmatico, di far derivare tutto da un principio supremo, ma soltanto di pensare un possibile attraversamento in pro dell'esperienza e della sua pensabilità, così che non si riconduce, forzatamente, nessuno dei due momenti all'altro, ma si fa in modo che, pur conservando ciascuno dei due momenti la propria identità, essi possano tuttavia essere pensati come due momenti non irrelati, per quanto differenti tra loro: «Nel passaggio da un territorio ad un altro non è pensato qui un *continuum*, ma fra essi vi è un iato, su cui viene gettato un ponte che deve collegare le due rive, e che è costruito secondo principî a priori», i quali danno luogo ad «una scienza sussistente per conto suo» (*Opus*, XXII, 244; *OP*, 116 - 117).

Com'è possibile, dunque, pensare l'organicità dell'esperienza? Introducendo il concetto d'una materia diffusa ovunque. «L'oggetto di un'esperienza onnicomprensiva – scrive Kant – contiene in sé tutte le forze della materia soggettivamente motrici, e pertanto sensibilmente efficienti e provocanti sensazioni, la cui collettività si chiama “calorico”, come base di questo universale eccitamento di forze» (*Opus*, XXI, 553; *OP*, 169)²²⁴. Quello di calorico non è un concetto empirico, giacché, in primo luogo, non è constatabile empiricamente, ma, in secondo luogo – cosa che è ancor più importante – non può esserlo, altrimenti sarebbe inadatto ad essere il principio dello *Übergang*: il calorico, invece, «è reale perché il suo concetto [...] rende possibile la totalità collettiva dell'esperienza: esso è dato dalla ragione non come ipotesi per oggetti percepiti, al fine di spiegarne i fenomeni, ma immediatamente, per fondare la possibilità della stessa esperienza» (*Opus*, XXI, 554; *OP*, 170). È certo difficile comprendere di che tipo di concetto qui si stia parlando. Di certo non può trattarsi di qualche cosa di reale nel senso forte, ossia di dato nell'intuizione. Né di una sorta di finzione, giacché il concetto di calorico è ciò che rende possibile la coerenza della realtà empirica. Il concetto del calorico è dunque il concetto di qualcosa di reale, ma in un senso peculiare e delimitato: «Se si può dimostrare che l'unità del tutto dell'esperienza possibile riposa sull'esistenza di un tal elemento [...], anche la sua realtà è dimostrata: non, bensì, PER MEZZO dell'esperienza, ma tuttavia a priori, semplicemente da condizioni della possibilità di essa, a vantaggio della possibilità dell'esperienza» (*Opus*, XXI, 550; *OP*, 166). La realtà del calorico è data dall'esser le percezioni connesse in maniera rigorosa: «La loro [delle percezioni] unità nella determinazione completa dell'oggetto è, al tempo stesso, la realtà di esso [del calorico]» (*Opus*, XXI, 553; *OP*, 169). Questo caso è l'unico in cui *forma dat esse rei*, in cui la forma di qualcosa rende possibile la cosa stessa (in tal caso, l'esperienza). Si tratta, insomma, di quel 'fenomeno indiretto', o 'fenomeno del fenomeno', con cui il soggetto, impressionando se stesso, produce – ma solo quanto alla forma – l'esperienza, o meglio,

²²⁴ Sul concetto di calorico o etere, cfr. L. PROCURANTI, *Il problema dell'etere nell'Opus postumum di Kant*, in «Verifiche», XXXII, 2004, pagg. 55 - 78

produce la sua coerenza²²⁵. In questo caso, dunque, Kant ammette che *a posse ad esse valet consequentia*, ciò che, invece, aveva sempre negato in precedenza. Questa massima, tuttavia, non assume in alcun modo un valore generale: vale, infatti, solo nel caso dell'etere o calorico, perché solo in questo caso il concetto di un ente è immediatamente legato con i suoi effetti intuitivamente riscontrabili, ed è per questo che un discorso di questo genere non può essere condotto, ad esempio, in relazione a Dio o ad altri concetti soprasensibili²²⁶.

È importante notare che qui non si tratta di un principio a priori meramente formale, come quelli della *Critica* e dei *Primi principi metafisici*. Qui si tratta del caso unico di una sorta di a priori materiale (con linguaggio husserliano). L'etere deve infatti avere una valenza *sistemica*, come un concetto apriorico, ma deve essere anche qualcosa di *materiale*, come qualcosa di empirico, *se* deve essere in grado di agire *direttamente* sull'esperienza. La facoltà conoscitiva si trova chiamata in causa direttamente dall'esperienza, e non può in alcun modo rifugiarsi in una soluzione di comodo, per la quale l'empirico è ciò che è, semplicemente e genericamente, dato. L'esperienza, l'esigenza di pensarla, ci 'spinge' a progettare forme che siano idonee ad interpretarla. Il verbo usato da Kant a questo proposito è proprio *erdichten*, inventare, che in tedesco ha comunanza con il verbo *dichten*, poetare (cfr. p. es. XXI, 544, dove si dice che il calorico è un ente *erdichtetes*). L'inventare è una sorta di poetare, ma il 'poetare' dell' 'invenzione' non è, in questo caso, nulla che sia dato arbitrariamente, perché nell'indagine sulla natura non si possono escogitare concetti arbitrari; inventare è invece progettare forme che diano conto di quella molteplicità di carattere unitario, ossia di quella totalità, che è l'esperienza²²⁷. E perché mai è necessario 'poetare' e 'inventare' per interpretare l'esperienza? Semplicemente perché l'esperienza, pensata *di per se stessa*, ossia senza alcun principio, *non esiste*. Ma se l'esperienza *deve esistere* come *di fatto ci si dà*, ossia come un tutto connesso, *allora* l'esperienza *va costruita* – in un senso che, ancora una volta, esclude qualsiasi riferimento ad ogni forma di arbitrio. Le 'invenzioni' di cui si serve la 'scienza del passaggio' sono enti di ragione necessari alla *costruzione* dell'esperienza: «L'esperienza non è data empiricamente, ma viene fatta oggettivamente per il soggetto. Non mediante l'esperienza, ma in favore della possibilità di essa, e della percezione, e del sistema delle percezioni della fisica. Alla fisica si devono poter ascrivere anche enti di ragione (*entia rationis*), come problematici» (*Opus*, XXII, 406; *OP*, 208). O ancora: «L'esperienza [...] non può venir data, ma dev'essere fatta; e il principio della sua unità nel soggetto fa sì che anche dati empirici, come materiali con cui il soggetto impressiona sé medesimo, possano entrare nel

²²⁵ È per questo, credo, che non si può essere d'accordo con De Vleeschauwer, secondo il quale le espressioni kantiane nell'*Opus postumum* testimoniarebbero che Kant avrebbe ceduto all'ambiente idealistico creatosi attorno alla sua filosofia: cfr. H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, trad. it. di A. Fadini, Laterza, Bari 1976 pagg. 188 – 211. Il punto di vista kantiano resta invece rigorosamente trascendentale, e per questo sono d'accordo con V. MATHIEU quando dichiara che, seppure con innovazioni importanti rispetto alla *Critica*, «i confini del criticismo sono rispettati» (cfr. *L'Opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1991, pagg. 189 – 193; dello stesso autore, si veda anche il fondamentale *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1958, dove viene compiuta una penetrante analisi del percorso che ha condotto Kant dalla *Critica della ragione pura* all'*Opus postumum*, attraverso la tappa fondamentale della *Critica del Giudizio*).

²²⁶ Mathieu parla, a questo proposito, di una 'prova ontologica dell'esistenza dell'etere'. Si può vedere su ciò un suo piccolo saggio, intitolato *L'argomento ontologico per dimostrare l'esistenza dell'etere nell'Opus postumum di Kant*, in «Archivio di Filosofia» 58, 1990, pagg. 271-277.

²²⁷ Cfr., su questo punto, V. MATHIEU, *Kant e la genialità del filosofo*, «Il Cannocchiale», 3, 1990, pagg. 99 – 103.

sistema dell'esperienza e possano venir enumerati e classificati come forze motrici nel sistema della natura» (*Opus*, XXI, 405 - 406; *OP*, 207).

L'esperienza ha bisogno di essere fatta, perché essa, per ritornare al linguaggio del § 57 dei *Prolegomeni*, data la nostra 'limitatezza', è per noi 'sconfinata', cosicché fare l'esperienza diventa per noi una sorta di ideale raggiungibile asintoticamente. «*Approximatio experientiae est asymptotica*. [...] L'esperienza è il tutto assoluto empirico delle rappresentazioni sensibili: solo costante approssimazione, in quanto il loro schema è asintoticamente collegato in un sistema» (*Opus*, XXI, 103). E, per citare un altro esempio: «Fare un'esperienza (mediante osservazione ed esperimento) è un tentativo asintotico» (*Opus*, XXI, 93; *OP*, 370). L'esser sconfinata dell'esperienza è ciò che pone una radicale trascendenza tra il soggetto e il mondo; ma questa trascendenza non è, però, l'impossibilità di 'stare nel mondo', bensì, semplicemente, l'evitare l'illusione che il mondo possa essere un nostro esclusivo 'possesso', come sarebbe se il nostro intelletto fosse intuitivo, vale a dire se non ci trovassimo nella necessità di distinguere tra concetto ed esistenza, possibilità e realtà. Così, la trascendenza dell'esperienza ci invita non a ritrarci dall'esperienza, bensì a compiere un attraversamento, un passaggio: un passaggio con il quale non 'creiamo' il mondo, ma con il quale lo interpretiamo, grazie ad enti di ragione 'inventati'²²⁸. Così, se l'idea della scienza, quale idea interamente apriorica, può immaginarsi completa, è la scienza stessa che giammai potrà dirsi completa, giacché la scienza ha a che fare con un oggetto trascendente, che, in quanto *dato*, non è un possesso originario della ragione. In questo senso, si può immaginare il sistema kantiano come costitutivamente aperto, in quanto i suoi principi sono rivolti alla determinazione di un determinabile che non sarà mai fino in fondo determinato. L'apertura infinita dell'esperienza fa sì, allora, che l'interpretazione dell'esperienza stessa non possa mai aver veramente fine: giacché, infatti, lo schema dell'esperienza è solo *asintoticamente* collegato in un sistema. Se ora ampliassimo il concetto kantiano d'esperienza, e la intendessimo non solo come campo di lavoro della scienza naturale, ma anche come totalità all'interno della quale la vita di ciascuno è immessa e proiettata, ne potremmo ricavare la conclusione che il sistema non può esaurire la vita, giacché la vita, come l'esperienza, è una concreta eventualità, ed il suo concetto non può essere del tutto sistematizzato, ma è sempre una totalità alla quale

²²⁸ Sul problema dell'interpretazione in Kant, però senza riferimenti diretti all'*Opus postumum*, si veda: G. GIANNETTO, *Kant e l'interpretazione*, Giannini, Napoli 1978, uno studio molto utile per i temi che sono stati trattati in questo capitolo; A. T. NUYEN, *On interpreting Kant's Architectonic in terms of the hermeneutical model*, in «Kant – Studien», 84, 1993, pagg. 154 – 166, cerca invece di accostare l'architettura kantiana all'ermeneutica gadameriana, poiché, a suo giudizio, in entrambe sarebbe presente il 'circolo' tutto-parti (l'esigenza di avere una certa cognizione del tutto, per conoscere adeguatamente le parti); F. CAMERA, *Ermeneutica e libertà religiosa in Kant*, in D. VENTURELLI – A. PIRNI (cur.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, cit., pagg. 129 – 185, si concentra soprattutto sul problema dell'interpretazione testuale, tuttavia il suo studio è, qui, di un qualche interesse, giacché anch'egli mette in relazione il problema ermeneutico con la struttura stessa della filosofia kantiana, con la sua 'rivoluzione copernicana', e da essa fa discendere l'esigenza, posta da Kant, che il testo vada interpretato non secondo la materia, ossia secondo ciò che è, semplicemente, già dato, bensì secondo lo spirito, ossia secondo un orizzonte da noi stessi inserito, e che cionondimeno (o meglio, proprio perciò) è in grado di incontrare la trama profonda del testo, la *mens auctoris*. Anche il più importante teorico novecentesco dell'ermeneutica, ossia H. G. Gadamer, ha tentato di mettere in relazione Kant e la svolta ermeneutica, puntando, in contrapposizione ad Hegel, sul Kant teorico del finito, ed affermando che «la svolta critica di Kant è così indimenticata anche nella filosofia ermeneutica» (cfr. H. G. GADAMER, *Kant und die hermeneutische Wendung* (1975), poi confluito in *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983, pag. 222).

ci si avvicina in maniera solo asintotica²²⁹. L'esperienza, dunque la scienza, e, con interpretazione estensiva, la vita stessa come asintoto: vale a dire, la filosofia come compito, e compito infinito di promuovere un progresso che non sarà mai del tutto realizzato.

6. Il sistema come «teleologia rationis humanae»

Finora si è indagato il *funzionamento*, se così è lecito dire, dell'idea di sistema in relazione alla costituzione della scienza. Ma ciò facendo, non si è rimasti solo all'interno di una prospettiva teoretica. Distinguendo tra necessità del principio e contingenza della realizzazione, tra principio ed esperienza, nonché tra la filosofia e la sua storia, si è visto che la filosofia si apre alla storicità, e si configura come compito da realizzare, anche se soltanto asintoticamente. Impostando il discorso in questi termini, non si è quindi trattato soltanto l'aspetto teoretico della costruzione del sistema, bensì anche la modalità, eminentemente pratica, della sua costruzione. In questo senso, l'intendimento non era tanto di indagare i principî del sistema dal punto di vista della teoria della conoscenza, ma solo comprendere come la filosofia, in quanto compito eminentemente pratico, possa aprirsi alla dimensione storica. Per questo motivo, ci si è già spianata la strada per andare incontro al versante pratico del concetto di sistema, cioè quello per il quale esso deve favorire i fini essenziali della ragione.

A parere di Kant, il concetto di filosofia, se inteso in senso soltanto conoscitivo, «è solo un concetto scolastico – ossia il concetto di un sistema della conoscenza, la quale viene cercata soltanto come scienza – senza che si abbia come scopo null'altro se non l'unità sistematica di questo sapere» (*KrV*, III, 542; *CRP*, 811). Soffermiamoci un momento su queste affermazioni. Che significa che in questo concetto scolastico di filosofia il concetto di un sistema della conoscenza viene cercato soltanto come scienza? A che altro dovrebbe mirare la scienza, se non ad elaborare la scienza? Secondo Kant, la filosofia, nella sua elaborazione scientifica, non deve aver come unico scopo questa stessa elaborazione, perché c'è ancora «un concetto cosmico (*conceptus cosmicus*), che è sempre stato posto alla base di questa denominazione [...] Sotto questo punto di vista, la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*), ed il filosofo non è un artista della ragione, bensì il legislatore della ragione umana» (*Ibidem*). La filosofia può definirsi filosofia in senso cosmico se essa può essere rappresentata come una scienza che, nel suo operare, ha come punto di riferimento costante il mondo e la totalità dell'attività umana che in esso si svolge. Entrambi gli aspetti della filosofia, quello scolastico e quello cosmico, sono indispensabili: lo svolgimento 'scolastico', ovvero secondo regole e principî rigorosi, è ciò che, per così dire, mette in grado la filosofia di essere all'altezza del suo compito, fornendole un adeguato strumentario concettuale per definire ed interpretare gli oggetti suoi propri; l'interesse cosmico della filosofia è quello tramite il quale è possibile tematizzare e mettere a fuoco la ragion d'essere stessa per la quale il sapere esiste. Se si pensasse una filosofia come esclusivo

²²⁹ Si potrebbe perciò ripetere, a questo proposito, ciò che M. IVALDO ha scritto a proposito del problema della fondazione sistematica del sapere in Fichte, non mancando di istituire il paragone con la filosofia kantiana: «“Completezza” e “perfezione” sono [...] caratteristiche interne costitutive del sistema, e non alludono alla pretesa di esaurire e di totalizzare dentro di sé la vita. Il sistema della ragione è “un” tutto, non “il” tutto» (*Il sistema del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987, pag. 94).

affare delle scuole, in cui i dotti disputassero tra sé senza tener conto dell'*interesse* della ragione, si avrebbe allora un sapere arido, completamente e insensatamente chiuso nella narcisistica contemplazione di sé; se, invece, si pensasse un sapere che fosse solo rivolto alla saggezza, e che evitasse il difficile passaggio attraverso l'elaborazione di una disciplina scientifica, si avrebbe allora una saggezza del tutto vana, che mancherebbe completamente il suo scopo, giacché una tale saggezza non riuscirebbe mai a rappresentarsi nella maniera adeguata tale scopo medesimo. Kant si è sempre dichiarato contrario alla «moda di una geniale libertà di pensiero», e sempre, per converso, ritenuto che la critica sia una scienza scolastica, ma che «solo in quanto tale è una scienza durevole e quindi supremamente necessaria» (*KrV*, III, 25; *CRP*, 42). La filosofia, infatti, riferisce bensì tutto alla saggezza, ma attraverso la via della scienza (cfr. *KrV*, III, 549; *CRP*, 820): dunque, dove non si dà filosofia, non si dà neanche la saggezza, e la filosofia non si dà laddove non vi siano concetti²³⁰. Allo stesso modo, e in maniera del tutto simmetrica rispetto a tale affermazione, si potrebbe anche dire che la filosofia è sì scienza, ma lo è solo per poter giungere ad essere saggezza²³¹.

Quest'ultima proposizione rende visibile un'importante sfumatura nel rapporto tra filosofia intesa in senso scolastico e filosofia intesa in senso cosmico. Infatti, per quanto entrambe indispensabili, le due concezioni della filosofia non sono semplicemente coordinate, ma stanno in un rapporto di mezzo (filosofia in senso scolastico) a fine (filosofia in senso cosmico), perché è «la filosofia *in sensu cosmico*» ad esser detta «filosofia *in sensu eminenti*» (*WL*, XXIV, 799; *LV*, 18). La scienza, si potrebbe dire, è necessaria soltanto perché essa rappresenta l'unico modo con il quale la ragione può servire il comune interesse dell'umanità. In una concezione soltanto scolastica del sapere, invece, la scienza non dovrebbe far altro che dedurre una verità dall'altra, fino a presentare, in una grande catena polisilogistica, il suo intero sistema, dalle nozioni più elementari fino ai principî ultimi del reale. Non che Kant – ciò dovrebbe ormai essere stato chiarito a sufficienza – disprezzi questa concezione sistematica della filosofia, tanto che egli dichiara di volerla far propria, quando afferma che «nell'esecuzione del piano tracciato dalla critica, [...] noi dovremo dunque un giorno seguire il metodo rigoroso del celebre Wolff», poiché «costui diede per la prima volta l'esempio [...] del modo in cui si deve prendere il cammino sicuro della scienza, stabilendo dei principî con valore di leggi, determinando chiaramente i concetti, cercando il rigore nelle dimostrazioni, evitando i salti arditi nelle illazioni» (*KrV*, III, 22; *CRP*, 37): «la critica [infatti] è contrapposta non già al procedimento dogmatico della ragione nella sua conoscenza pura, in quanto

²³⁰ Ciò è talmente vero, che nelle sue considerazioni sulla storia della filosofia, che si trovano nei suoi corsi di logica, Kant si premura sempre di affermare, pur prendendo in considerazione la storia dei popoli orientali, che la filosofia è un prodotto dello spirito greco, giacché solo i Greci sarebbero riusciti ad elevarsi al livello dell'astrazione concettuale. Nella *Wiener Logik*, per esempio, il pensatore afferma che «nessun popolo al mondo ha cominciato a filosofare prima dei Greci, poiché nessun popolo pensava mediante concetti, ma tutti per immagini» (*WL*, XXIV, 800; *L V*, 19).

²³¹ Si occupa in maniera assai approfondita del rapporto tra filosofia in senso scolastico e filosofia in senso cosmico il libro di H. HOHENEGGER, *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata 2004. Ritiene l'autore che, più che insistere sulla subordinazione di una concezione della filosofia all'altra, bisogna cogliere non solo la possibile integrazione tra le due, ma anche il campo di tensione che esse stabiliscono tra loro. In questo 'campo di tensione' la filosofia si apre nella sua storicità, che non «ha però solo la forza del "dover essere" senza storia» (pag. 33), giacché «la vera tensione tra queste due concezioni della filosofia si coglie solo nella dimensione storica della "teleologia della ragione umana"» (pag. 34), dimensione che è storica perché la filosofia come saggezza deve passare necessariamente attraverso la 'via della scienza', e «secondo Kant la filosofia in senso scolastico» è non solo necessaria, ma anche «necessariamente storica» (pag. 38).

scienza, [...] bensì al dogmatismo, cioè alla pretesa di procedere unicamente con una conoscenza pura basata su concetti» (*KrV*, III, 21; *CRP*, 36-37). Tuttavia, se dal punto di vista metodologico Kant ritiene impeccabile il procedimento wolffiano, quest'ultimo per l'appunto non è più che un metodo, cioè non è più che un mezzo: allora, non è sorprendente che, in altro luogo, il filosofo di Königsberg affermi addirittura che Wolff neanche può dirsi un filosofo, giacché «il filosofo è [solo] un artista quando ha conoscenza di tutte le cose», e «Wolff era un filosofo speculativo, non un filosofo architettonico né una guida della ragione. Anzi, non era affatto un filosofo bensì un abile artista [...] esperto del desiderio di conoscenza degli uomini»²³² (*Enz*, XXIX, 8; *Enc*, 107). L' 'elogio' di Wolff e la sua esclusione dal novero dei filosofi autentici non sono in contraddizione, perché non chiunque si occupi di filosofia giunge a porre il *problema* della filosofia. Un fine artista della ragione come Wolff non è giunto ad essere un legislatore della ragione, pur occupandosi di essa in modo tecnicamente ineccepibile, perché egli, da filosofo scolastico, ha mancato completamente la *posizione* stessa del problema, ovvero quello della soggettività conoscente, della soggettività progettante la scienza. Non incontrando il momento della soggettività costituente, una filosofia scolastica come quella wolffiana non riesce a vedere che il sapere nasce legato all'uomo (a sua volta strettamente legato al mondo) che lo progetta, intendendo tale sapere semplicemente come esposizione di una verità a se stante, la quale per questo può essere trattata al chiuso delle scuole. Nella concezione scolastica della filosofia, si potrebbe ancora dire usando una terminologia contemporanea, il sapere non si manifesta come progettualità, dunque non si fa evento, perché ciò che manca è una concezione dell'uomo come ente liberamente progettantesi in relazione con il mondo²³³. Il sapere critico, invece, per quanto si basi anch'esso su principî, ha di mira proprio la relazione costituente tra il sapere e la soggettività umana. Tale relazione tra il sapere e la soggettività umana è costituente, poiché in tale soggettività il sapere *avviene*²³⁴.

È dunque soprattutto questo rapporto tra soggettività umana e mondo a svelarci in che senso la scienza possa favorire i fini essenziali della ragione. Infatti, è proprio perché l'uomo si progetta in relazione al mondo, e in relazione al mondo pone i suoi fini, che la filosofia, la scienza, sono i mezzi con i quali l'uomo può progettare la sua esistenza. Solo perché è questa relazione consapevole con il mondo, la

²³² Segnalo che ho modificato la tradizione di *Kunstler* da *artigiano* in *artista*, non perché tradurre con la parola *artigiano* sia scorretto, ma per uniformare la traduzione di questo passo alla traduzione del passo analogo della prima *Critica* da me utilizzata, traduzione che del resto è nettamente prevalente tra le versioni in italiano dell'opera che getta le basi del criticismo: rendono, infatti, *Kunstler* con *artista*, oltre la traduzione di G. COLLI, quella di P. CHIODI (UTET, Torino 2005, pag. 629), quella di A. M. MARIETTI (Rizzoli, Milano 1998, pag. 799) e quella di C. ESPOSITO (Bompiani, Milano 2004, pag. 1177). La classica traduzione di G. GENTILE, rivista in settima edizione da V. MATHIEU, rende invece *Kunstler* con *ragionatore* (Laterza, Roma-Bari 2005, pag. 513), traduzione che non sembra però trovare sufficiente attinenza e aderenza al testo kantiano.

²³³ Con quanto qui si è detto non si vuole, naturalmente, avanzare una interpretazione della filosofia prekantiana, poiché sarebbe davvero del tutto incongruo confrontarsi con grandi correnti filosofiche in poche battute e senza una serrata analisi testuale. Quel che si è fatto, piuttosto, è stato provare a sviluppare ciò che Kant pensa di una filosofia in senso scolastico che non sia in relazione con una filosofia in senso cosmico.

²³⁴ Mette in evidenza le differenze tra il concetto kantiano di sistema e quello wolffiano lo scritto di B. BIANCO, *Sistema e teleologia della sapere. L'attualità inattuale del concetto kantiano di scienza*, in C. FERRINI (cur.), *Eredità kantiane (1804-2004). Questioni emergenti e problemi irrisolti*, cit., pagg. 41-70. In esso l'autore mette in evidenza che è «sulla natura dell'ordo che conferisce unità al sistema, che Kant innesta la propria critica a Wolff e alla sua scuola» (pag. 47), poiché la prospettiva 'assiomatica' propria di Wolff «è superata dall'introduzione di quella che possiamo chiamare la prospettiva 'morfologica', la quale fa da medio [...] alla prospettiva 'teleologica'» (pagg. 49-50).

filosofia può intendersi non solo in senso scolastico, ma anche in senso cosmico, o, come anche potrebbe dirsi, in senso mondano. Mondana è la filosofia, perché essa è considerazione pensante e sistematica degli oggetti che si trovano nel mondo e della relazione che l'uomo intrattiene con gli oggetti del mondo. In ultima istanza, mondano è il sapere, perché l'uomo è un essere che costantemente progetta e poni fini, costantemente si muove sulla base di una teleologia, sia questa teleologia soggettiva (fondata su fini privati o comunque non incondizionatamente validi) o una teleologia oggettiva (fondata su fini validi per chiunque). Questa capacità teleologica è la capacità, da parte dell'uomo, di progettarsi, a diversi livelli: esistono, come sappiamo, fini dell'abilità, fini della prudenza, fini religiosi, fini strettamente privati; ma il correlato costante e stabile di ogni nostra progettualità è il mondo, ed è per questo che solo nella relazione al mondo il sapere avviene, ragion per cui la filosofia non può che essere un sapere cosmico o mondano, riguardo al suo senso ultimo e complessivo²³⁵.

In fondo però, si potrebbe obiettare, se questo spiega perché debba essere una filosofia in senso cosmico a farsi carico del problema dei fini, non spiega affatto un punto sul quale Kant, l'abbiamo visto, insiste molto, e cioè che solo la forma sistematica della filosofia può sostenere i fini della ragione. Non potrebbe tematizzare il rapporto tra uomo e mondo anche una filosofia di tipo non sistematico, per esempio una filosofia di stampo empiristico? Cosa impedirebbe ad un tale tipo di filosofia di essere orientata al mondo, nella forma dell'averne cura, ciò che una filosofia in senso cosmico sembra richiedere? In linea di principio, direi, nulla osta alla possibilità che un sapere empirico possa rappresentare una filosofia di interesse cosmico. Il fatto, però, è che essa, agli occhi di Kant, non potrebbe giungere a 'favorire e sostenere i fini essenziali della ragione', nella misura in cui un tale tipo di filosofia neppure riesce ad innalzarsi alla forma-ragione. Con questo intendo dire che un sapere di tipo empirico, non innalzandosi, in generale, alla forma, ma restando al livello di semplici contenuti materiali, non può indirizzare la cultura, ma si fa esso stesso piuttosto indirizzare dall'esperienza, che invece è ciò che va indirizzato. Il sistema, allora, è consonante con i fini essenziali della ragione perché in esso la ragione ritrova se stessa, in quanto il sapere sistematicamente disposto è orientato finalisticamente, secondo un'idea. Questo sapere, proprio in quanto finalisticamente orientato – secondo una finalità che gli è immanente, e che corrisponde dunque a quella che la terza *Critica* chiamerà *finalità interna* –, è un sapere *sensato*.

²³⁵ Si occupa della relazione tra scienza e fini il saggio di L. AMOROSO, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984. Nel profilo da lui tracciato, l'autore prospetta la posizione di Kant come dominata dalla «volontà di sistema», e per questo ritiene quest'ultima un capitolo significativo del soggettivismo moderno, dal momento che «è con la filosofia di Kant che trova compimento la svolta in senso "soggettivo" (nel senso per cui il nuovo soggetto, l'uomo, è *fundamentum inconcussum* della verità come certezza) ed è da questo compimento che prendono le mosse [...] gli idealisti, e, poi, Schopenhauer e Nietzsche» (pag. 59, nota). Sulla congruità di tale giudizio storiografico, di marcata ascendenza heideggeriana, non è qui possibile esprimersi compiutamente; si può notare, però, che non è detto che la svolta kantiana possa essere intesa in senso esclusivamente soggettivistico, ma piuttosto come una rinnovata comprensione del nesso soggetto/mondo, da un lato, e soggetto/soprasensibile, inteso come ciò che non si riduce al soggetto, dove dunque il soggetto non esaurisce in se stesso il mondo, ma cerca di autoprogettarsi in relazione dialettica tanto con quest'ultimo, tanto con ciò che lo trascende. Del resto anche Amoroso sembra in qualche punto tendere ad una tale interpretazione, quando tematizza la metafisica come esperienza della finitezza e del limite, limite che è, «al tempo stesso, la soglia dell'esperienza, la soglia dalla quale l'uomo si "affaccia" verso il mondo» (pag. 65), senza però continuare ad approfondire, a mio avviso, il nesso che lega soggetto finito, mondo e soprasensibile, e che ne un plesso di concetti si distinguibili, ma non disgiungibili. Discuterò più approfonditamente di tale nesso nelle pagine finali di questo paragrafo.

La scienza, dunque, come la ragione pura dalla quale deriva, è un'unità «nella quale ogni membro, come in un corpo organizzato, esiste per tutti gli altri e tutti gli altri esistono per ciascuno di essi» (*KrV*, III, 15; *CRP*, 28) Ora è proprio il fatto che la scienza sui basi su un'idea, su un fine, che la innalza al punto da renderla idonea a sostenere i fini essenziali della ragione umana. Come già sappiamo da riflessioni precedenti, infatti, i concetti di idea e di fine sono, in qualche modo, dei concetti mediani, che, pur essendo teoretici, quanto alla loro origine, hanno la possibilità di condurre al pratico, e quindi 'ai fini essenziali della ragione umana': sicché, quando si dice che un sapere empirico non è adatto a far ciò, perché non è in grado di innalzarsi alla 'forma-ragione', si deve subito aggiungere che la 'forma-ragione' va intesa anche immediatamente come pratica, perché la ragione è tale proprio perché dà luogo a forme, come i fini e le idee, che possono servire come ponte di attraversamento dal teoretico al pratico. Sicché, il sapere, per essere teoreticamente fondato, ha bisogno di essere pensato secondo un'idea e come dotato di una finalità interna, vale a dire come un organismo; ma questo fa sì, al tempo stesso, che il sapere sia subito disposto in maniera tale da poter accogliere il pratico, giacché il modo di pensare finalistico pertiene, per eccellenza, alla filosofia pratica. In questo senso, anche se Kant non trae in maniera esplicita una tale conclusione, il pratico è in qualche modo costitutivo rispetto all'impresa del sapere, e lo è nella misura in cui il sapere, per costituirsi come tale, ha bisogno di un concetto che allo stesso titolo può considerarsi sia teoretico che pratico²³⁶. Questa 'permeabilità', che però non significa 'interscambiabilità' delle funzioni, deriva proprio dall'essere il concetto di fine un concetto di 'attaversamento' e di 'passaggio'²³⁷, e tuttavia, questo passaggio, che il concetto di fine rende possibile, non è scontato, ma deve essere operato, giacché il punto di innesto dal teoretico al pratico, che avviene nel concetto di fine, occorre saperlo cogliere, poiché esso non ci si offre in tutta evidenza. Infatti, è possibile o scambiare il concetto di fine per un concetto *soltanto teoretico*, che occorre per dare unità organica al sapere, e allora ci restano sbarrate le porte di accesso al pratico – ciò che Kant imputa, in qualche modo, alla scolastica, quando le rimprovera di restare legate ad un modello esclusivamente *tecnico* della ragione; oppure è possibile intendere il concetto di fine come un concetto *soltanto pratico*, legato alla volontà: e allora resta non comprensibile come la scienza, in quanto tale, possa favorire e sostenere i fini essenziali della ragione, e si finisce in quella filodossia che Kant ha sempre accusato essere la morte di ogni sana filosofia. La filosofia come teleologia della ragione non annulla, perciò, il momento teoretico, ma lo richiede come momento necessario, sia per se stesso, sia come unica possibile base per giungere la pratico.

²³⁶ Su questo punto, si legga l'interessante capitolo con cui C. ANTONI conclude il suo noto libro *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1968², ossia *La dottrina dell'Aufklärung di Kant*, pagg. 229 – 281, soprattutto le pagg. 249 – 251, dove Antoni dice che è il concetto di fine a favorire il passaggio dal dominio teoretico a quello pratico all'interno della sistematica kantiana, la quale è sua volta interpretata in un senso decisamente 'concreto', e definita, più che un'architettura, un'*organologia* del sapere.

²³⁷ Il tema del 'ponte' necessario per superare 'lo smisurato abisso' che si apre tra natura e libertà è, com'è noto, al centro della *Critica del Giudizio*. Qui ho introdotto alcune delle prospettive di quest'opera, che del resto è fondamentale per intendere questi problemi, senza tuttavia farvi esplicito riferimento, poiché il tema del 'passaggio' dalla natura alla libertà verrà trattato più approfonditamente in seguito.

7. Teleologia della ragione, determinazione dell'orizzonte e conoscenza del mondo

Ora che abbiamo inteso per quale motivo per il quale la filosofia come saggezza deve passare per la filosofia come scienza, senza tuttavia esaurirsi in questo momento, possiamo provare a vedere come Kant intende, concretamente, l'esercizio del sapere come teleologia della ragione umana. A tal fine, si può ricorrere al concetto di 'orizzonte', che Kant utilizza nelle sue lezioni di logica, che ne offrono un ampio svolgimento²³⁸.

L'orizzonte viene definito come il complesso delle conoscenze che ci è possibile acquisire; di esso Kant dice che si può determinare in maniera triplice, cioè logicamente, «secondo la facoltà [conoscitiva], esteticamente, secondo il gusto, praticamente, secondo l'utile. Interesse dell'intelletto, del sentimento, della volontà. L'orizzonte determinato logicamente: in relazione A) agli oggetti 1. della conoscenza storica, 2. razionale, e questa a) pura b) fisica. B) In relazione al soggetto 1) orizzonte privato, 2. conoscenza universale dell'umano (della specie [*Geschlecht*]) in generale» (R 1995, XVI, 187; cfr. pure, in senso analogo, *Logik Pölitz*, XXIV, 521; *WL* XXIV, 815 [LV, 41]; *Logik Dohna-Wundlacken*, XXIV, 711-712; *Logik Blomberg*, XXIV, 66-67). Si vede bene come questa tripartizione corrisponda alla tripartizione delle critiche – pur essendo però assai lontana dallo spirito di queste ultime, quando la sfera del pratico viene posta nella relazione all'utile. Tuttavia, nel nostro caso non interessa indagare questo punto, ma solo il fatto che Kant modella il concetto di orizzonte sulla base di quelle che ritiene le operazioni fondamentali dell'animo. In questo senso, l'orizzonte circoscrive l'ambito in cui si inscrivono le famose 'tre domande' (Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Cosa mi è lecito sperare?; cfr. *KrV*, III, 522; *CRP*, 785) della filosofia trascendentale. Questo concetto d'orizzonte si avvicina perciò moltissimo a quello di sistema che abbiamo trovato nelle critiche: la conoscenza dell'orizzonte, così come la conoscenza sistematica, favorisce i fini essenziali della ragione, perché definisce il campo di possibilità stessa che si aprono all'uomo in virtù della conoscenza. E, ancora una volta come in relazione al concetto di sistema, anche in relazione al concetto di orizzonte i fini dell'umanità assumono un ruolo fondamentale²³⁹. Nella *Logik Pölitz* leggiamo ad esempio: «L'orizzonte è la concordanza [*Congruenz*] dei

²³⁸ Sul concetto di orizzonte, così come è trattato nei corsi di logica, sulla legittimità di avvalersi di tale materiale, e sulla sua sostanziale affidabilità, si veda H. J. DE VLEESCHAUWER, *L'orizzonte nella logica di Kant. Il problema delle Vorlesungen kantiane*, in *De homine*, nn. 31-32, 1969, pagg. 39-68.

²³⁹ Sull'importanza del concetto di orizzonte per definire i fini propri dell'umanità, cfr. l' *Introduzione* di B. BIANCO all'edizione italiana della *Wiener Logik*, pagg. LXX-LXXI, saggio che in generale è molto utile per inquadrare, nel suo complesso, l'ambito e la portata teorica delle dottrine espresse nelle *Vorlesungen* kantiane sulla logica, mettendo giustamente in rilievo che tali lezioni non si esauriscono in una mera trattazione tecnica, ma si estendono anche ad una trattazione del metodo e dei compiti della filosofia in generale. Sempre a proposito del *corpus* logico kantiano, e della sua importanza non solo dal punto di vista filologico, ma anche da un punto di vista propriamente teoretico, si può vedere il saggio di N. HINSKE, *Tra Illuminismo e critica della ragione: il significato filosofico del corpus logico kantiano*, in «Rivista di Filosofia», 2, 1994, pagg. 163-183. In esso l'A. fa notare come in tali lezioni sia possibile leggere tutto lo sviluppo filosofico di Kant, in stretto rapporto con l'illuminismo tedesco, ai cui temi Kant sarebbe legato in maniera decisiva, al punto che le lezioni di logica sarebbero «lo specchio della filosofia» di tale corrente (pag. 168). A tal proposito si trova anche un interessante parallelo tra Kant e Meier (autore del manuale di logica di cui Kant si serviva per le sue lezioni), da un lato, e tra Kant e Wolff, dall'altro. Ma Hinske segnala come decisive le lezioni di logica per la stessa formazione della terminologia e dei problemi della *Critica*

limiti della nostra conoscenza con i fini dell'umanità; esso sarebbe dunque l'insieme [*Inbegriff*] della nostra conoscenza che, presa nel suo complesso, è adeguata al fine che noi abbiamo. Se consideriamo i fini in maniera universale, allora l'orizzonte è determinato in maniera assoluta; se tuttavia prendiamo i fini [*Zwecke*] in particolare per questo o quello scopo [*Absicht*], allora l'orizzonte è determinato in maniera relativa» (XXIV, 521). In questo caso, come anche nel caso della *Logik Jäsche* (cfr. *LJ*, IX, 40; *L*, 34), l'orizzonte viene definito nella sua relazione agli scopi dell'umanità. Nel concetto di orizzonte gli scopi non possono essere disgiunti dal sapere, e, al tempo stesso, il sapere è soltanto un mezzo per gli scopi dell'umanità. Ogni nostra conoscenza va dunque riferita ad un compito pratico. Se poi ci chiedessimo per quale motivo il sapere vada rivolto ai fini essenziali dell'umanità, non potremmo far altro che rispondere che il motivo è da ricercare nella svolta in senso pratico che Kant imprime alla filosofia, una svolta che giunge a considerare l'uomo come un ente *costitutivamente rivolto all'azione*, un ente che fa dell'azione la sua *essenza*, un'essenza che così non può più essere intesa alla maniera d'una sostanza, ma che è caratterizzata in maniera intrinsecamente *dinamica*. L'uomo di Kant vive non più come sostanza arroccata nella sua fortezza metafisica; piuttosto, l'uomo è inserito sempre in una fittissima rete di relazioni col mondo, che egli, grazie all'azione, si rende disponibile ad abitare²⁴⁰. Per poter riferire tutta l'impresa della cultura all'azione, però, è necessario che si abbia una conoscenza dell'orizzonte, ovvero dell'intero in cui collocare ogni singola conoscenza. L'orizzonte, in altre parole, definisce il campo delle nostre possibilità, in quanto definisce il territorio in cui, per l'umanità, la conoscenza di ragione e lo spazio d'azione sono possibili.

In relazione a tale concetto d'orizzonte, si comprende anche perché Kant parli di fini relativi e di fini universali. L'orizzonte è una totalità; se noi circoscriviamo una parte di questa totalità, per qualsivoglia scopo, allora avremo un orizzonte relativo con dei fini relativi, in quanto la misura di quest'orizzonte, essendo delimitata, sarà sempre da porre in relazione a qualcos'altro che lo determina o almeno lo delimita. L'espressione 'fini dell'umanità', i quali possono generarsi solo in relazione all' 'orizzonte assoluto', riconduce certo la nostra mente immediatamente ai fini morali, ed in effetti questi hanno una grande importanza nella determinazione dell'orizzonte assoluto; tuttavia, qui non sono tanto i fini morali ciò a cui dobbiamo pensare, quanto piuttosto alla conoscenza dell'intero in cui si originano tutti i nessi – conoscitivi, etici, estetici – da noi conoscibili. Ciò si comprende ancor meglio se ci rifacciamo ad

della ragione pura, al punto che lo studio di tali lezioni potrebbe approfondire non poco molti aspetti della filosofia kantiana, talché le *Logikvorlesungen* di Kant sarebbero il «nucleo della sua filosofia critica» (pag. 176).

²⁴⁰ Vede un passaggio dalla sostanza all'azione nella filosofia di Kant, grazie alla sua nuova teoria della soggettività intesa come attività e processualità, C. FLOREZ MIGUEL, *Teorie der Person: Von der Substanz zur Aktion*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, cit., pagg. 1152 – 1164. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003, si occupa, alle pagg. 21 – 76 del volume, del passaggio, che avverrebbe in Kant per la prima volta in maniera decisiva nella storia del pensiero, dalla *sostanza* al *soggetto*. In Kant il soggetto non sarebbe qualcosa di chiuso in se stesso, ma di costitutivamente aperto al mondo, perché il soggetto è un'inoggettivabile funzione, che per sapere di sé deve esperire qualcosa di permanente che gli sia esterno (come insegna la *Widerlegung des Idealismus*), e dunque il soggetto deve necessariamente come un qualche cosa che è, non per accidente, ma intrinsecamente, inserito in una maglia di relazioni e interconnessioni. «Io – scrive l'A. – non presuppongo una sostanza esterna [...] ma una coscienza della relazione mia con le cose nello spazio, di me come interconnesso con un mondo» (pag. 51). Tratta dei concetti di sostanza e soggetto, questa volta quasi soltanto in relazione a materiale inedito, anche G. TOGNINI, *Sostanza, spontaneità e soggetto nelle concezioni metafisiche di Kant*, in «Studi kantiani», 2, 1989, pagg. 11 – 55. In questo saggio l'A. cerca di mettere in evidenza come concetto di sostanza e concetto di soggetto vengano utilizzati in relazione al tema della spontaneità, e dunque in relazione al tema della libertà e dell'azione.

un'affermazione che possiamo attingere dalla *Logik Blomberg*, nella quale Kant non pone in maniera diretta la relazione tra l'orizzonte della conoscenza e i fini, ma parla piuttosto dell'orizzonte come qualcosa in relazione a cui si possono stabilire le nostre possibilità in generale. Egli dice: «Quel circolo in cui noi possiamo conoscere le cose, si chiama il nostro orizzonte. Il complesso delle cose che l'uomo può conoscere in maniera dotta senza svantaggio per le sue ulteriori perfezioni, è l'orizzonte della conoscenza dotta» (XXIV, 67). Questo passo ci fa comprendere che tanto con l'aggettivo 'assoluto' riferito all'orizzonte, quanto con l'avverbio *allgemein* riferito ai fini, ci si rivolge ad un ambito che riguarda l'esperienza umana nella sua interezza, dunque non a questo o a quel tipo di fine, ma a tutti i possibili fini che l'umanità possa porsi. Per tale motivo questi fini possono immaginarsi come una totalità, di carattere assoluto: qui viene prospettata una teleologia universale, che certamente culmina nella morale ed ha in essa il suo principio più *elevato*, ciò che però non vuol dire il suo principio *unico*²⁴¹. L'orizzonte modellato in relazione a tutto il possibile campo della conoscenza e della prassi è assoluto, perché non può avere altro fuori di sé. L'orizzonte che si rivolge a fini universali non è però assoluto nel senso che abbia dentro di sé una totalità autofondantesi, e che, in quanto tale, sia *ab-soluta*, non dipendente da altro. Certo, anche qui si ritrova il significato di 'assoluto' nel senso di 'sciolto da relazioni', nella misura in cui ogni possibile relazione, *per noi*, si iscrive nell'ambito del nostro orizzonte. In questo senso, come visto, quest'ultimo è una totalità, in quanto tale assoluta, poiché, evidentemente, una totalità non ha nulla fuori di sé. Tale totalità è però assoluta solo in relazione al soggetto (l'umanità nel suo complesso) che la pone²⁴²: cosa vi sia, oltre quell'orizzonte, è impossibile saperlo. Ma che un 'oltre' vi sia, questo Kant lo afferma chiaramente. Anzi, non solo vi è un 'oltre' rispetto al nostro orizzonte, ma anche un 'fuori' e addirittura un 'sotto'. Nella *Wiener Logik* troviamo, al riguardo, delle accurate distinzioni: «Molte cose non posso sapere. Ciò sta al di sopra del mio orizzonte. Altre cose mi è lecito non sapere. Ciò sta al di fuori del mio orizzonte [...] Al di sotto del nostro orizzonte è ciò che non abbiamo il dovere di sapere» (WL, XXIV, 814 -816; LV, 40-41). Da ciò discende la conseguenza che la filosofia non può portare dentro il proprio orizzonte il tutto, perché essa, essendo opera di un soggetto finito, non può esaurire in sé il reale.

Poiché il filosofo è colui il quale è in grado di mettere a tema l'orizzonte complessivo della nostra conoscenza, egli «non è un artista della ragione, bensì il legislatore della ragione umana [...] [mentre] Il

²⁴¹ Anche HOHENEGGER, *op. cit.*, pag. 34, fa notare che la teleologia morale non è l'unico riferimento della kantiana teleologia della ragione umana, poiché «se, nella molteplicità non priva di aporie in cui questa peculiare nozione di teleologia si articola, la funzione della teleologia morale è certo decisiva, tuttavia non si risolve senza residui nel riferimento all'incondizionato della legge morale come forma dell'imperativo categorico. Già solo se ci si chiede in che rapporto quest'ultima stia con lo scopo finale, che è la materia della legge morale, anche la questione della teleologia si complica, poiché la filosofia come teleologia della ragione è da riferire innanzitutto alla teleologia naturale, mentre il riferimento alla teleologia morale è necessariamente mediato». Non sarei troppo convinto, tuttavia, di quest'ultimo punto, giacché la teleologia morale non ha bisogno di alcun riferimento mediato. È vero che Kant usa spesso metafore biologiche in relazione alla ragione, però noi già sappiamo che il concetto di fine non è né originariamente teoretico, né originariamente pratico, ma un concetto che sta sul limitare dei due domini, e che pertanto può riferirsi, con pari diritto, a tutte le attività razionali. Anche G. LEHMANN, *Sistema e storia nella filosofia di Kant*, in «Il Pensiero», 3, 1958, pagg. 106 – 123, ritiene che non si possa assegnare un primato alla biologia nell'elaborazione del concetto di sistema, poiché, se si facesse questo, «le funzioni della vita assorbirebbero le presupposizioni a priori: il conoscere, che in fondo è una mera "condizione" della vita, non potrebbe che lasciare da parte la disposizione propria della coscienza (il "soggetto trascendentale")» (pagg. 114 – 115).

²⁴² Ciò che però non vuol dire dare un fondamento meramente soggettivo al concetto di orizzonte e all'elaborazione del sapere.

matematico, lo studioso della natura, il logico [...] sono [...] soltanto artisti della ragione. Idealmente, esiste ancora un maestro, che controlla tutti costoro e li utilizza come strumenti, per promuovere i fini essenziali della ragione umana» (*KrV*, III, 542; *CRP*, 811). Il filosofo è il legislatore della ragione, perché egli non circoscrive il suo ambito in maniera relativa, bensì, prendendo in considerazione la totalità delle possibili connessioni, va alle fonti stesse della facoltà razionale, mentre i fini della matematica, della scienza della natura e della logica sono invece, per usare le parole delle *Logikvorlesungen*, soltanto relativi, ovvero, come potremmo anche dire, parziali.

La teleologia della ragione umana è determinata nel senso di un sempre maggiore allargamento della conoscenza, nonché di un continuo ‘coltivarci, civilizzarsi e moralizzarsi’, secondo le tre modalità della prassi. In questo senso, l’orizzonte che essa circoscrive non è qualcosa di statico, ma qualcosa di intrinsecamente dinamico. «Il nostro orizzonte – viene detto nella *Logik Blomberg* – cambia con il tempo. Se io acquisisco maggiori capacità, ciò che ora è sopra di esso, [...] con il tempo giunge sotto di esso» (XXIV, 69). Cosicché, se da un lato il nostro orizzonte delimita un campo invalicabile per ogni conoscenza e ogni prassi umana, tuttavia, sotto un altro punto di vista, questo campo non può essere fissato in maniera definitiva, proprio perché la filosofia è soltanto un’idea, mai data in concreto, e la totalità non è mai conoscibile in quanto tale. Ritroviamo qui la più importante conseguenza di quel che in precedenza ho detto essere il carattere regolativo dell’idea di sistema, e cioè il fatto che il sistema è un perenne compito, e il sapere qualcosa che va continuamente edificato, qualcosa che richiede sempre il nostro impegno, un impegno a dare vita a forme sempre rinnovantesi di cultura, guidato dall’ideale regolativo del suo compimento nella totale connessione delle parti, nonché da quello della destinazione del genere umano. Questo impegno viene incarnato dalla figura del filosofo, che perennemente lotta per raggiungere la saggezza attraverso la scienza, senza tuttavia poterci riuscire fino in fondo: «Così come nella realtà non esiste un vero cristiano, allo stesso modo non può esistere un filosofo: sono entrambi archetipi. Un archetipo non è più un archetipo se può essere raggiunto; deve servire soltanto come linea-guida. Il filosofo è soltanto un’idea. Forse lo adocchieremo e potremo seguirne le orme per alcuni aspetti, ma non lo raggiungeremo mai completamente» (*Enz*, XXIX, 8; *Enc* 105).

Il sistema è dunque qualcosa di costitutivamente aperto, di dinamico proprio perché teleologico. Il fine è infatti ciò che promuove la tensione verso il suo raggiungimento; esso è capace di muovere dall’interno lo sviluppo della cultura e della morale, senza che ci sia possibilità di una stasi, proprio perché tale fine è rappresentato da un’idea, e non è dunque compiutamente raggiungibile²⁴³. Un tal fine non chiude alla storia, ma apre ad essa, perché istituisce un campo di tensione, in cui cercare di sviluppare, *nella storia*, i talenti dello spirito umano.

²⁴³ Non è certamente semplice pensare una storia costitutivamente aperta, e al tempo stesso come chiamata a realizzare un fine. E certamente, non si può dire che il modello (chilistico, o millenaristico, per riprendere le parole di *Der Streit der Fakultäten*) di un compimento della storia (e della filosofia stessa) non eserciti una qualche suggestione su Kant. Tuttavia, Kant sa che né un tale compimento è prevedibile, né sono prevedibili i modi e le forme in cui questo dovrebbe avvenire – per quanto sia, per la nostra ragione, assolutamente necessaria una tale tensione al compimento, come ho cercato di argomentare. G. GARELLI, *La teleologia secondo Kant. Archittonica, finalità, sistema (1781 – 1790)*, Pendragon, Bologna 1999, specialmente le pagg. 70 – 78, vede un contrappeso all’idea di un compimento della filosofia in un sistema filosofico definitivo, e quindi all’idea di uno stadio ultimo dello sviluppo della teleologia della ragione (e con ciò, dunque, della storia stessa), nell’idea di contingenza, che pur accompagna tutte le riflessioni kantiane sul tema.

Tutto ciò dà un significato molto concreto al concetto kantiano di sistema. Esso diventa, infatti, propedeutico alla conoscenza del mondo. Nei suoi corsi di antropologia, per esempio, Kant parla spesso della necessità della conoscenza del mondo. «Per mondo – dice Kant, per esempio, nella *Anthropologie Friedländer* – si intende il complesso di tutte le relazioni in cui l'uomo può trovarsi, dove egli può esercitare le sue conoscenze [*Einsichten*] ed abilità. Il mondo come oggetto del senso esterno è la natura [e questo è l'oggetto della geografia], il mondo come oggetto del senso interno è l'uomo [e questo è l'oggetto dell'antropologia pragmatica]». Kant mette poi esplicitamente in relazione la conoscenza del mondo con la necessità di un sistema: «Per aver conoscenza del mondo, si deve mettere a punto [*studiren*] un intero in virtù del quale poi sia possibile determinare le parti, e che è un sistema poiché il molteplice è sorto dall'idea dell'intero, ha un sistema colui che è in grado di assegnare al molteplice un posto nell'intero delle conoscenze» (*Friedländer*, XXV, 469 – 470). Questo sistema, in base al quale conoscere l'uomo e il mondo, ha una spiccata connotazione pratica, ed è per questo che Kant lo contrappone, in apertura dei suoi corsi di antropologia, quasi costantemente al sapere puramente scolastico. Nella *Menschenkunde* (il corso di antropologia che gli editori dell'Accademia congetturano esser stato tenuto nel semestre invernale 1781/82), Kant definisce addirittura pedante «colui che fa un uso scolastico delle sue conoscenze», e ritiene necessario che l'insegnamento impartito dalle università sia adatto ad un «uso popolare, affinché noi conosciamo in relazione con gli uomini» (*MK*, XXV, 853).

Negli stessi termini Kant si esprime nella *Physische Geografie*, la quale costituisce il lato 'oggettivo' della conoscenza del mondo. «La descrizione fisica della terra – scrive Kant – è dunque la prima parte della conoscenza del mondo» (*PG*, IX, 157). La geografia è il vero e proprio *systema naturae*, che assegna ad ogni cosa della natura il suo giusto luogo. Anche in questo caso, per conoscere sistematicamente la natura bisogna presupporre un intero che precede le parti, e dal quale le parti vengano fatte discendere. In questo caso, conoscere la natura come intero serve per determinare la conoscenza del luogo in cui si svolge l'azione dell'uomo nel mondo, oltre che per descrivere la natura stessa (la geografia fisica è infatti definita come una *Erdbeschreibung*). Kant distingue infatti, secondo i diversi oggetti di cui si occupa, diversi tipi di geografia: di conseguenza, la geografia stessa si divide in geografia fisica, matematica, politica, morale, teologica, letteraria o mercantile (cfr. *PG*, IX, 160 – 161). La geografia matematica è quella di carattere più propriamente scientifico-naturale, e tratta della forma, della grandezza e del movimento della terra, nonché «delle sue relazioni con il sistema solare nel quale si trova»; la geografia morale è invece quel tipo di geografia «in cui si parla dei diversi costumi e caratteri degli uomini secondo le diverse regioni»; la geografia politica si occupa invece delle relazioni tra le leggi e le caratteristiche delle diverse regioni dove le leggi vigono, poiché «le leggi si rapportano altrettanto alle qualità del suolo e dei cittadini»; la geografia mercantile riguarda le cause che danno luogo agli scambi commerciali tra i popoli: essa è cioè quella scienza che deve dar conto dei motivi per i quali «un paese ha in sovrappiù ciò di cui un altro deve essere privo»; infine, la geografia teologica, che deve spiegare perché «i principî teologici sono passibili [*erleiden*], a seconda della diversità dei suoli, in molti casi, di così essenziali mutamenti» (per tutte le citazioni, *PG*, IX, 164 – 165).

La geografia è dunque una conoscenza sistematica del mondo che non può mancare nello sviluppo del sistema filosofico, anche se, a rigori, la geografia fisica non è una scienza filosofica. Ma essa interessa al sistema della filosofia, nella misura in cui quest'ultima ha di mira la conoscenza del mondo. Ma geografia

e antropologia non sono il tutto della conoscenza del mondo, come invece potrebbe apparire dalle osservazioni kantiane riportate. Il mondo, infatti, non ha solo una dimensione spaziale, di cui si occupa la geografia, ma anche una dimensione temporale, di cui si occupa la storia. Kant, con una concezione per molti versi metodologicamente molto moderna, considera storia e geografia strettamente connesse. Per il nostro «la geografia e la storia ricoprono l'intero perimetro della nostra conoscenza; vale a dire, la geografia quello dello spazio, la storia invece quello del tempo». Storia e geografia vanno pensate sempre insieme, perché la storia deve accadere, comunque, in un luogo: da questo punto di vista, la geografia è il sostrato della storia. «Ma cosa c'era prima – si chiede Kant – la storia o la geografia? L'ultima sta a fondamento, infatti gli eventi [*Begebenheiten*] devono riferirsi a qualcosa». E tuttavia non solo la storia si deve riferire alla geografia, ma anche la geografia alla storia, poiché «la storia è in un incessante procedere [*Fortgange*]; ma anche le cose cambiano e danno in certi tempi una geografia completamente diversa» (PG, IX, 163). Sicché non solo la storia deve essere 'localizzata', per poter essere intesa, ma anche la geografia deve poter essere storicizzata, giacché come gli eventi nel tempo devono trovarsi anche in uno spazio, così la terra, i suoli e tutto ciò che costituisce l'oggetto di studio della geografia è sottoposta alla legge del mutamento.

Antropologia, geografia, storia divengono così la 'cifra' del sistema come conoscenza del mondo. Ma la conoscenza del mondo, come fattore dello sviluppo della civilizzazione, non esaurisce il compito dell'uomo nella storia, che prevede anche la realizzazione del principio della libertà e del diritto, il perseguimento dell'obiettivo della pace tra i popoli, e, al culmine di tutto questo, lo sviluppo della morale: queste sono le ricadute, nella storia, della *teleologia rationis humanae*. In quest'ultimo senso, tale teleologia si può rappresentare *anche* come una teleologia storica, perché comprende in sé e anzi fonda una teoria dello sviluppo storico della ragione e, con ciò, della vicenda umana²⁴⁴.

E tuttavia, tale teleologia non si lascia esaurire nella storia, per due ordini di motivi, uno di carattere positivo e uno di carattere negativo.

In senso positivo, potremmo dire che, se la storia è il *campo* di ogni possibile sviluppo dell'umanità, il *terreno* su cui l'umanità si mette alla prova e si giudica, il terreno su cui l'umanità, in altre parole, si *sperimenta* e si *conosce*, ed in tal senso essa è anche il suo *orizzonte*, tuttavia la storia non può determinare *essa sola* tale sviluppo. È possibile pensare uno sviluppo dell'umanità nella storia? E qual è la misura per far questo? Per Kant questa misura è senza dubbio rappresentata dalla morale e dal suo fondamento soprasensibile, la libertà. Il dovere di realizzare la libertà nella storia è il principio grazie al quale, pur vivendo immersi nella storicità della nostra esistenza, ci è possibile esercitare il giudizio sulla storia²⁴⁵. Ciò fa sì che la destinazione dell'uomo sia non solo storica, ma anche soprasensibile. Non che

²⁴⁴ G. LEHMANN, *art. cit.*, in maniera opposta a quanto sto tentando di fare con l'interpretazione che qui propongo, non ritiene si possa parlare della storia come di un problema genuinamente kantiano. Egli ammette, certo, che Kant si occupi della storia, ma ritiene che lo faccia secondo una concettualità che non appartiene alla storia, in quanto egli finirebbe per ricondurre la storia ad «un naturalismo in opposizione allo storicismo» (pag. 123).

²⁴⁵ Scrive a tal proposito B. MORONCINI: «Se la riflessione del principio della ragione s'identificasse troppo con la configurazione empirica, la differenza dei livelli verrebbe annullata e con essa anche il dissidio della ragione storica con la ragione pura [...] che lo storicismo lotti contro l'esito relativistico fa da spia del fatto che una ragione solamente storica [...] incorre nel pericolo dell'impossibilità del giudizio. Ora, Kant tien fermo che la questione della verità, cioè della legittimazione o del fondamento, tagli a perpendicolo il piano orizzontale su cui scorre la tradizione» (*Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata 2006, pag. 247).

non vi sia anche una destinazione storica dell'uomo: basti por mente, a questo proposito, alle ricadute storiche della *teleologia rationis humanae*, di cui ho detto poc'anzi. Ma la destinazione *ultima* dell'uomo, quella morale, è soprasensibile perché, se l'origine della morale fosse sensibile, il suo comando non potrebbe essere incondizionato, come invece dev'essere; inoltre, se l'origine della morale fosse omogenea con quella della realtà sensibile, quest'ultima non potrebbe più essere giudicata dalla morale stessa, e dunque non si darebbe alcuna morale affatto²⁴⁶.

In senso negativo, la destinazione dell'uomo è soprasensibile perché essa non può essere ricondotta ad alcuna determinazione storicamente positiva, che di fatto sospenderebbe la ricerca e renderebbe la teleologia identica al meccanicismo, se non nei contenuti, almeno nella forma, perché, se una realizzazione del fine fosse semplicemente prevedibile all'interno di una forma storica determinata, si avrebbe una ipostatizzazione di questa forma storica stessa, che, in quanto tale, distruggerebbe la libertà – e si pensi, in questo senso, al tragico destino di tutte quelle ideologie otto-novecentesche che avevano in animo di realizzare senza residui, *nella* storia, un fine che era *della* storia, dimodoché la storia assurgeva ad una sorta feticcio che tutto giustificava e da niente doveva essere giustificato. Il soprasensibile, invece, essendo invece un luogo sì determinato moralmente, ma teoreticamente inoggettivabile, è ciò che tiene aperta questa teleologia. Ed è aperta tale teleologia, perché il suo fondamento ultimo è la libertà. La libertà infatti non permette che la teleologia diventi una sorta di 'meccanicismo rovesciato'. Una teleologia ipostatizzata in una forma sarebbe una teleologia che si muove all'insegna della necessità; una teleologia che, invece, si muove all'insegna della libertà, deve essere sempre aperta. La teleologia della ragione rimanda infatti ad un'ulteriorità soprasensibile, ma tale ulteriorità, pur essendo oltre la ragione umana, non è esteriore rispetto alla ragione, cosicché né si può pretendere, dogmaticamente, di avere il possesso della spiegazione della teleologia della ragione, né si può ritenere che, in quanto ulteriore rispetto alla nostra possibilità di spiegarla, tale teleologia sia qualcosa di estrinseco rispetto alla ragione stessa. La ragione partecipa in maniera diretta di questa teleologia; e tuttavia essa non può spiegarla nei suoi fondamenti ultimi, cosicché si comprende per quale motivo la teleologia sia immanente alla ragione senza essere un suo possesso, istituendo così una continua e mai esauribile dialettica all'interno della filosofia, la quale deve mirare al proprio compimento, senza pretendere di poterlo attingere

²⁴⁶ Sono questi i motivi per i quali non condivido fino in fondo alcune, pur profonde, interpretazioni del pensiero kantiano, che vedono la chiave della spiegazione della filosofia trascendentale in una apertura alla storicità. Infatti l'apertura alla storicità, nel pensiero di Kant, si gioca in pari tempo sul piano di un'apertura non solo storica, ma anche morale, ciò che apre una dialettica sensibile/soprasensibile, dialettica il cui senso ho appena cercato di esplicitare. Ricordo, in questo senso, i libri di A. MASSOLO, *Introduzione all'analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946; P. SALVUCCI, *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Urbino, Urbino 1957; inoltre, il noto volume di P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961, che però rappresenta una lettura di carattere più vasto e sistematico delle prime due, ricollegandosi in qualche modo alle riflessioni di Massolo (al quale si richiama esplicitamente anche il Salvucci), ma integrandole con riflessioni ulteriori, svolte alla luce della categoria di possibilità. Tutte queste interpretazioni si ricollegano poi in misura più o meno variabile al notissimo *Kantbuch* heideggeriano del '29, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, intr. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, opera che ha alternativamente suscitato entusiasmi e forti perplessità. Non è possibile analizzare in maniera dettagliata quest'opera, che del resto, all'interno della *Wirkungsgeschichte* della filosofia kantiana, ha una sua propria *Wirkungsgeschichte*. Posso soltanto mettere in rilievo che la strada che qui si sta percorrendo per cercare di guadagnare la via di accesso kantiana al problema della storicità e della storia è fondamentalmente altra rispetto a quella heideggeriana.

8. La libertà come «chiave di volta del sistema»

Il principio animatore della teleologia della ragione umana è dunque la libertà. Essa, infatti, è l'autentica nozione 'architetonica' della filosofia trascendentale. Ma ciò vuol dire che la libertà diventa una nozione fondamentale non solo per la morale, ma per tutta la sistematica kantiana nel suo complesso. Ciò era già stato abbondantemente anticipato nel capitolo IV della prima parte di questo lavoro, dove era risultato che la libertà non era semplicemente un principio di carattere soggettivo, vale a dire una caratteristica antropologica, bensì aveva una forte valenza ontologica. Tuttavia, in quel capitolo il pensiero della libertà era stato valorizzato maggiormente, com'era ovvio, riguardo alla sua funzione morale che riguardo alla sua funzione architetonica. Ora invece sarà possibile cercare di seguire un po' più da vicino il concetto di libertà riguardo alla sua valenza sistematica.

«Il concetto della libertà – scrive Kant nella *Kritik der praktischen Vernunft* – in quanto la realtà di essa è dimostrata mediante una legge apodittica della ragion pratica, costituisce ora la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della speculativa, e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, ora si uniscono ad esso e ricevono con esso e per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva, ossia la loro possibilità è dimostrata dal fatto che la libertà è reale» (*KpV*, V, 3 – 4; *CRPr*, 3 – 5). Il giro di pensieri che qui è sotteso alle affermazioni kantiane è abbastanza chiaro: poiché la libertà è l'unica idea della cui 'realtà' possiamo avere una certezza vera e propria, sebbene solo dal punto di vista pratico, ad essa si legano allora anche le altre idee della ragione pratica, le quali ricevono così anch'esse la loro realtà oggettiva, sebbene soltanto in un senso pratico-dialettico (cfr. *KpV*, V, 4; *CRPr*, 5). La libertà diventa la chiave di volta del sistema, poiché essa è l'unica conoscenza che ci consente non solo di *giungere al limite* dei fenomeni, ma anche, per così dire, di *sporgerci sul limite* che separa la sfera dell'in-sé da quella del per-noi. La libertà, infatti, come tutte le idee della ragione teoretica, è ciò che, cercando i fondamenti ultimi di ogni esperienza, 'ci conduce ai limiti' di essa, e ci consente di comprendere che l'esperienza non ci dà la possibilità di comprendere l'origine prima delle cose, e così apre un territorio che è al di là dell'esperienza, e proprio per questo completamente inoggettivabile e in conoscibile. Ma la libertà ci consente ugualmente di inoltrarci, in una certa misura, nella dimensione noumenica, poiché ciò che proviene dalla libertà non può essere spiegato con nessuna legge che serva a spiegare gli eventi mondani che hanno luogo sotto l'insegna della causalità meccanica.

La libertà, quindi, portandoci in un ordine di cose totalmente diverso da quello naturale, un ordine che, per dirla con Kant, è *soprasensibile*, dà sostegno alle idee dell'immortalità dell'anima e di Dio. Ora, dal momento che la dottrina dell'immortalità dell'anima è la 'risposta' che la ragione dà al problema del compimento della sintesi di tutti i fenomeni del senso interno; dal momento, ancora, che il concetto di Dio è l'ideale della ragione pura, ossia il compimento supremo di ogni sforzo della ragione, e perciò il concetto nel quale la ragione esprime il massimo sforzo di sintesi e di unificazione; poiché, infine, la libertà è il concetto che la ragione mette a punto per rispondere al problema della sintesi dell'incondizionato di tutti i fenomeni del senso esterno: tutto questo considerato, si comprende come la libertà stessa possa diventare la chiave di volta del sistema della ragione pura: infatti essa diventa il

mezzo per accedere agli oggetti ai quali la ragione è maggiormente interessata, ossia per accedere all'incondizionato, sebbene essa non possa farlo in senso conoscitivo.

In questa spiegazione del motivo per il quale la libertà sia la *Schlußstein* del sistema c'è qualcosa, tuttavia, che lascia insoddisfatti. Essa è certo legittima, ma rimane, in certo qual modo, in una prospettiva quasi esclusivamente teoretica. Con questo non si vuol certo dire che anche quest'impalcatura teoretica non sia di fondamentale importanza: sappiamo, infatti, che per Kant sarebbe illusorio costruire una filosofia che si rivolgesse unicamente ad una dottrina della saggezza, senza una adeguata base teoretica, la quale è ciò senza di cui neanche la spiegazione pratica potrebbe essere. Ma con l'irrompere della libertà come concetto non più solo teoretico, ma di rilevanza specificamente pratica, questa spiegazione non è più sufficiente. Del resto, per Kant, anche lo sforzo teoretico, in questo campo, è guidato da un interesse pratico che agisce quasi sotterraneamente, e tuttavia costantemente (cfr., p. es., la seconda sezione del *Canone della ragione pura pratica*, *KrV*, III, 522 – 531; *CRP*, 785 – 797). Inoltre, se, come qui si è fatto, si prende come punto di riferimento, in relazione alle tre idee dell'anima, della libertà e di Dio il concetto di *interesse* della ragione, ne risulta già chiaramente un'impronta pratica, più che teoretica. Il concetto di *interesse* può avere, certo, una portata teoretica, ma è, nella sua essenza, pratico, perché l'interesse è quell'essere-tra che costituisce il *trait d'union* tra un *desiderans* e un *desideratum*, sicché Kant può giungere ad affermare che «ogni interesse, infine, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo unicamente nell'uso pratico» (*KpV*, V, 121; *CRPr*, 267). La libertà non è, dunque, come in prima approssimazione si è detto prima, un *mezzo*, il quale si utilizza per giungere al concetto dell'immortalità dell'anima e di Dio, come se esso fosse un 'superconcetto' di carattere – teoreticamente – fondante, o quasi fosse la 'scala', di cui parla Wittgenstein, che può essere buttata dopo essere stata usata²⁴⁷; il vero è, invece, che immortalità dell'anima ed esistenza di Dio sono una *Sache* della libertà, di un agire *incondizionatamente sensato*. Sicché, l'interesse della ragione per libertà, immortalità dell'anima, Dio è tale, poiché la ragione vi esperisce il suo scopo supremo – ossia la possibilità di pensare di avere *la possibilità di realizzare* un mondo sensato (tramite la libertà), e di sperare nel *compimento definitivo* di un tale mondo sensato (tramite i concetti dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio). In questo senso, la libertà è la chiave di volta del sistema della ragione, perché è la chiave di volta dell'intera *teleologia rationis humanae*. Cambia così il senso in cui la libertà permette l' 'aggancio' alle idee, altrimenti senza sostegno, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio. Quello di Dio è un concetto che assume senso, per noi uomini, in relazione alla coscienza della nostra libertà: perché Dio stesso, se il concetto di un essere supremo ha senso, è una 'persona', ossia un essere che fa della libertà la propria essenza²⁴⁸; e l'ammissione, dal punto di vista pratico, dell'immortalità dell'anima,

²⁴⁷ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1922), in ID., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914 – 1916*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998, prop. 6.54, pag. 109.

²⁴⁸ Ciò è confermato anche dalla preferenza, espressa da Kant nella prima *Critica*, per una dottrina *teistica* su una dottrina *deistica*: la prima, infatti, condurrebbe ad un concetto naturalistico di Dio, la seconda, invece, è in grado di garantire un accesso personalistico al concetto di un essere supremo: «Il deista – afferma infatti Kant – crede in un Dio, il teista crede in un Dio vivente (*summa intelligentia*)» (*KrV*, III, 421; *CRP*, 650).

rappresenta un concetto praticamente necessario quale sforzo infinito di un compimento di un mondo della libertà²⁴⁹.

La dottrina del sommo bene non è dunque frutto di una esasperata volontà di sistema, ma rappresenta invece un completamento necessario per la dottrina morale. La morale non può, infatti, rimanere indifferente alla propria realizzazione, poiché «è necessario a priori (moralmente) produrre il sommo bene mediante la libertà della volontà» (*KpV*, V, 113; *CRPr*, 249), e perciò «se il sommo bene è impossibile secondo regole pratiche, anche la legge morale, che prescrive di promuoverlo, dev'essere fantastica e ordinata a fini vani e immaginari e, quindi, in sé falsa» (*KpV*, V, 114; *CRPr*, 251). Che cosa vuol dire questo? Non si era forse impegnata l'*Analitica* a chiarire che la legge morale era indipendente da qualsiasi considerazione sul sommo bene, ossia da qualsiasi considerazione di tipo 'materiale'? Perché, dunque, se il sommo bene è impossibile, allora è falsa anche la legge morale? Per comprenderlo, converrà leggere alcune pagine, in verità molto note, della introduzione alla *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Ivi, dopo aver affermato che la morale è una dottrina indipendente dai fini (materiali), Kant ammette però che «posta la morale, è posto pure un fine; perché è impossibile che alla ragione resti indifferente la risposta che può esser data alla domanda: *che cosa derivi da questa nostra buona condotta* e verso che cosa [...] potremmo indirizzare come ad uno scopo il nostro fare o non fare, per concordare almeno con ciò. Senza dubbio questo lo riscontriamo soltanto nell'idea di un Oggetto, che riunisca in sé la condizione formale di tutti gli scopi, il modo secondo cui dobbiamo proporceli (il dovere) e, nello stesso tempo, tutto il condizionato, concordante con quegli scopi, che noi perseguiamo (la felicità commisurata all'osservanza del dovere): cioè l'idea di un somme bene nel mondo [...] Ora – ed è questo il punto più importante – questa idea deriva dalla morale e non è la base» (*RiG*, VI, 5; *Rel*, 5).

Appare dunque chiaro cosa vuol dire Kant quando afferma che, se il sommo bene è falso, è fantasiosa anche la legge morale che comanda di perseguirlo. Il somme bene non può essere un concetto di carattere costitutivo, perché nessuna morale può prevedere la sua realizzazione, dal momento che nella messa in atto del principio morale entra in gioco la libertà del soggetto agente, e con ciò una inevitabile contingenza²⁵⁰. Né del resto la morale stessa può prevedere una distribuzione della felicità proporzionata all'osservanza della legge morale, considerato che la felicità è qualcosa di contingente da un lato, e di individuale (nel senso che ognuno è felice in un modo diverso da quello di tutti gli altri) dall'altro. Il problema della realizzazione della legge e della congiunzione di moralità e felicità subisce perciò uno spostamento di asse, e passa dall'ambito costitutivo all'ambito regolativo, come Kant mostra in apertura

²⁴⁹ Il concetto del compimento della legge morale è, in ogni caso, così importante, che esso non viene introdotto soltanto nella *Dialettica*, ma trova il suo impiego già nell'*Analitica*. Come infatti nota F. RICKEN, *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., 187 – 202, il postulato dell'immortalità dell'anima deriva dal dovere di dare corso alla legge morale nella sua interezza, perciò «il punto di partenza della deduzione [dell'immortalità dell'anima] è il comando praticamente necessario della santità, che può essere realizzato soltanto in un progresso che va all'infinito» (pag. 198).

²⁵⁰ Questa contingenza non è poi l'unica che si riscontri nel momento in cui la legge morale debba essere messa in atto. Anche di un'azione compiuta secondo una *Gesinnung* morale non può infatti essere prevista la realizzazione in senso morale, ossia in senso conforme all'intenzione del soggetto agente. Al comando di realizzare un mondo migliore, infatti, il soggetto morale può corrispondere nella misura in cui gli è possibile; ma questo comando non può prevedere, data la contingenza di ogni azione e data l'uguale contingenza della rete di relazioni mondane in cui essa va ad inserirsi, di edificare *immediatamente*, con la propria azione, un mondo migliore, perché questo è fuori dalla portata di ogni individuo, e forse anche di ogni collettività, umana.

del secondo capitolo della *Dialettica della ragione pura pratica*, polemizzando con le concezioni stoiche ed epicuree, che volevano assorbire uno dei due momenti – della felicità o della moralità – all'interno dell'altro, rendendo così analitica una connessione che deve invece rimanere sintetica (cfr. *KpV*, V, 110 – 113; *CRPr*, 243 – 249)²⁵¹. E tuttavia, quello del sommo bene è un pensiero che necessariamente deriva dalla legge morale, poiché la legge morale non è formale nel senso di 'senza contenuto', bensì costituisce un intero teleologico, il quale ci mette inevitabilmente innanzi la questione della realizzazione del fine che esso pone, perché, detto con le parole della *Religione*, l'agire morale non può rimanere indifferente rispetto al problema di cosa possa derivare dalla nostra buona condotta.

È dunque sbagliato ritenere che Kant, avendo messo fuori dalla porta la questione della realizzazione della legge, la faccia rientrare dalla finestra; ed è sbagliato, perché, semplicemente, essa non è mai stata da Kant veramente 'messa fuori dalla porta'. Dichiarando, in sede di *Analitica*, impossibile il compimento pieno e completo della legge morale, il filosofo aveva inteso soltanto, per un verso, richiamare l'attenzione sulla finitezza dell'umanità, e, conseguentemente, sulla fragilità e sulla fallibilità della convinzione morale di ogni uomo, anche di quello migliore; per un altro verso, veniva in questo modo marcata la distanza tra necessità del principio morale e contingenza della sua realizzazione – problema che, come sappiamo, pertiene non solo alla filosofia morale, ma anche alla filosofia teoretica, dove la necessità dei principî non può togliere la contingenza dell'esperienza.

Altrettanto poco sensato è poi ritenere che la questione della felicità sia un problema del tutto estrinseco rispetto a quello della morale, allo stesso modo in cui sarebbe estrinseco alla morale il concetto di un essere che dovrebbe fungere da garante di tale felicità proporzionata alla moralità, cioè Dio, il quale, escluso tenacemente dalla fondazione del principio della morale, sarebbe ora richiamato in causa quasi in maniera 'opportunistica'²⁵².

Riguardo a quest'ultimo punto, è facile precisare, avendolo in precedenza spiegato, che la legge pone dinanzi a sé sempre una trascendenza, una ulteriorità, e che Dio, per quanto non sia il garante della legge morale, non può però essere escluso da nessun discorso riguardante la morale, ed in questo senso, far rientrare in sede dialettica il concetto di Dio, estromesso in sede analitica, è un'operazione, più ancora che legittima, addirittura necessaria (cfr. al riguardo, *supra*, cap. IV, § 10. 3). L'idea di Dio si lega dunque alla libertà non perché essa venga in questo modo completamente 'antropomorfizzata', anzi, al contrario, è perché solo nella prospettiva della libertà, ovvero di un *incondizionato pratico immediatamente reale*, che il concetto di un ente *assolutamente incondizionato* prende senso. In tal modo, prende senso anche il

²⁵¹ Sulla contrapposizione kantiana alle scuole stoiche ed epicuree in merito alla dottrina del sommo bene, si veda il saggio di F. C. BEISER, *Moral Faith and the Highest Good*, in P. GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and the Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pagg. 588 – 629, dove l'A. mette in evidenza come la sinteticità della connessione tra moralità e felicità (connessione che rimane, seppur sintetica, tuttavia necessaria) allontani la prospettiva kantiana da quella stoica per avvicinarlo alla prospettiva cristiana ed in particolare a quella agostiniana.

²⁵² Questo sembra ritenere, per esempio, G. B. SALA, *La prova morale dell'esistenza di Dio negli scritti di Kant*, in «Studi kantiani», 9, 1996, pagg. 47 – 67, il quale scrive che «decisivo per questa redazione della prova è [...] un comando dell'uomo, tale però che l'uomo non può attuarlo», cosicché l'uomo, pur emettendo in piena autonomia un comando incondizionato, delega ad «un altro, Dio [...] l'obbligo di attuare questo comando», deducendo come logica conseguenza di questo ragionamento che «il fatto di non aver potuto eliminare un fine ultimo adeguato del nostro agire morale significa [...] che l'aver colto il carattere [autentico] della legge morale ha costretto Kant a valicare i limiti del suo sistema» (pagg. 58 – 59).

concetto di una creazione del mondo da parte di un essere divino: «Se si ricerca il fine ultimo di Dio nella creazione del mondo, non si deve nominare la felicità degli esseri razionali in questo mondo, ma il sommo bene, che a quel desiderio di questi esseri aggiunge ancora una condizione, ossia quella di esser degni della felicità, cioè la moralità degli stessi esseri razionali [...] Perciò coloro che pongono il fine della creazione nella gloria di Dio (supposto che non si pensi quest'ultima, in modo antropomorfo, come inclinazione ad essere stimato), hanno ben trovato l'espressione migliore. Poiché niente onora Dio quanto ciò che si deve più stimare nel mondo, ossia il rispetto del suo comandamento, l'osservanza del santo dovere che la sua legge ci impone, se si aggiunge la sua mirabile disposizione di coronare un ordine così bello con una felicità proporzionata» (*KpV*, V, 130 - 131 ; *CRPr*, 287 - 289).

Riguardo alla questione della felicità, come qualcosa di inevitabilmente richiesto per il compimento del sommo bene, è da mettere in rilievo, invece, che quest'ultima non rimane, in tale circostanza, solo e semplicemente una questione di fini materiali; piuttosto, essa diventa una questione di rilevanza morale, vale a dire un problema della libertà. Ma perché, qui, la felicità acquista una dimensione morale che riguarda da vicino la filosofia della libertà? Perché, in altre parole, la morale viene richiesta come completamento della morale «non semplicemente agli occhi interessati della persona che fa di se stessa lo scopo, ma anche al giudizio di una ragione disinteressata che considera la virtù in genere nel mondo come fine in sé» (*KpV*, V, 110; *CRPr*, 243)? La risposta, a questo punto, non dovrebbe sfuggire: sappiamo, infatti, che l'esigenza della felicità non è qualcosa di arbitrario in un essere razionale finito qual è l'uomo, perché egli è *per essenza* bisognoso. Sappiamo anche che Kant non ha mai negato che questa ricerca sia qualcosa di legittimo, e dunque non ha mai negato che la felicità, in se stessa, sia un bene; essa non è però il bene incondizionato, e perciò non può fungere da principio morale. Ma dal momento che la felicità è un bene, e non un bene qualsiasi, ma *l'unico bene soggettivamente necessario*, e in considerazione del fatto che la morale non può non farsi interrogare dal modo in cui un bene possa realizzarsi e possa essere distribuito nel mondo, ecco che su di un piano diverso da quello fondativo la felicità diventa, essa stessa, un problema morale, ed in questo senso la legge morale non può non comandare, sebbene soltanto in ambito dialettico, di realizzare il sommo bene²⁵³. Per questo è proprio «la felicità, distribuita esattamente in proporzione della moralità (come valore della persona e suo merito di essere felice)» che «costituisce il sommo bene di un mondo possibile» (*KpV*, V, 110; *CRPr*, 243 – 245). La prospettiva di una morale che si eleva alla riflessione sul sommo bene diventa dunque la prospettiva di una morale che si preoccupa di mettere a tema la questione della possibilità di un *mondo sensato*²⁵⁴, di un mondo dove la virtù non resti

²⁵³ In questo senso J. R. SILBER, *Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent*, in «The Philosophical Review», 68, 1959, pagg. 331 – 357 (trad. it. in G. TOGNINI (cur.), *Introduzione alla morale di Kant*, cit., pagg. 47 – 67) parla del sommo bene come concetto allo stesso tempo 'immanente' e trascendente'. Sull'affermazione kantiana secondo la quale se il sommo bene è falso, è falsa anche la legge morale che ci impone di perseguirlo (dove parrebbe celarsi una contraddizione rispetto a quanto sostenuto nell'*Analitica*), si veda E. FÖRSTER, *Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., 172 – 186, il quale chiarisce non trovarsi nessuna contraddizione rispetto a quanto sostenuto nell'*Analitica*, giacché la legge morale non è soltanto una legge che pone divieti, ma è anche il comando positivo di realizzare una natura ad essa conforme (ciò che era risultato ampiamente nella mia analisi del concetto di legge quando esso venga riferito alla volontà).

²⁵⁴ Coglie in maniera assai felice questo punto K. DÜSING, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, in «Kant-Studien», 62, 1971, pagg. 5 – 42 (trad. it. ridotta in G. TOGNINI (cur.), *Introduzione alla morale di Kant*, cit., pagg. 115 – 140).

senza corso²⁵⁵: «Dall'osservanza di essa [la legge morale] egli [un ipotetico uomo onesto] non desidera per sé alcun vantaggio, né in questo mondo né in altro [...] Ma il suo sforzo è limitato [...] La frode, la violenza, l'invidia dominano sempre intorno a lui [...] e gli onesti [...] sono sottoposti dalla natura, che non fa tali considerazioni, a tutti i mali della miseria, delle malattie e d'una morte prematura, come gli altri animali della terra e lo rimangono finché un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa), e li rigetta [...] Sicché quest'uomo di buoni sentimenti dovrebbe abbandonare assolutamente come impossibile quello scopo che, seguendo la legge morale, aveva, e doveva avere, davanti agli occhi» (KU, V, 452; CG, 591).

Così si vede che la libertà diventa l'idea architettonica per eccellenza, perché essa sola ha la capacità di tenere insieme tutti gli scopi della ragione. Essa è in grado di fare questo, perché è l'unico modo di causazione, o, se si preferisce, l'unico modo di produrre fini, che è in se stesso incondizionato. Infatti, la libertà, come causazione, dà luogo ad una relazione, quale la legge morale, che è in grado di porre un ordine universale dei fini, che però non è a sua volta condizionato da fini precedenti, ossia di porre una teleologia pratica universale valida incondizionatamente. Questa teleologia pratica universale, se non può comprendere in sé tutti gli scopi della ragione, bensì soltanto la condizione formale alla quale tutti gli scopi individuali devono poter essere sussunti, deve tuttavia potersi elevare alla considerazione della totalità degli scopi, e dunque elevarsi alle ulteriori idee della ragione. Talché, come vien detto nell'*Opus postumum*, la libertà 'lega' Dio, il soggetto e il mondo: «Vi è un Dio non come anima del mondo nella natura, ma come principio personale della ragione umana [...]; [principio] che, come idea di un essere santo, collega nell'imperativo categorico del dovere la piena libertà con la legge del dovere: non solo la ragione tecnico-pratica, ma anche quella etico-pratica s'incontrano nell'idea: Dio e il mondo, come unità sintetica della filosofia trascendentale» (*Opus*, XXI, 19; OP, 345).

È grazie alla libertà, dunque, che il sistema può, infine, ricevere il suo compimento, perché in essa s'incontrano le tre idee trascendentali. Ma è importante l'aggiunta kantiana, secondo cui quest'incontro non avviene tanto, o soltanto, al livello della ragione tecnico-pratica, che è una ragione teoretica, come il filosofo scrive nella *Critica del Giudizio* (cfr. KU, V, 172; CG, 13), poiché allora Dio sarebbe ridotto ad essere una semplice *anima mundi*, bensì, in maniera più fondamentale, al livello della ragione etico-pratica. Ciò conferma che le idee, all'interno della ragione pratica, acquistano un senso ulteriore rispetto a quello che esse hanno all'interno della ragione teoretica, ed è così che, grazie alla libertà, il sistema non solo riceve il suo compimento, ma assume una forte valenza pratica. Ciò perché solo dal punto di vista pratico la libertà può godere del privilegio di essere chiave di volta del sistema. Sotto il riguardo teoretico, la libertà non è che un'idea come tutte le altre, ossia qualcosa che, in quanto pone un massimo, si presta a considerazioni di carattere sistematico, senza tuttavia poter giungere a dimostrare questo massimo che pure giunge a porre. Da questo punto di vista, non può dirsi che in ambito teoretico la libertà abbia un privilegio sulle altre idee, perché anche in questo caso il concetto di un massimo non può mai avere un vero riscontro intuitivo. E tuttavia, in relazione alla libertà, l'idea di un massimo non rimane senza esito, ma si trasforma, in ambito pratico, in un incondizionato immediatamente reale. L'incondizionato pratico è un massimo, però non dal punto di vista conoscitivo, bensì dal punto di vista finalistico: e così, non solo,

²⁵⁵ Per questo motivo, ritengo che A. PIRNI, *Kant filosofo della comunità*, cit., pag. 191, abbia ragione a scrivere che «il problema del *sommo bene* sottende [...] un fondamentale problema di *giustizia distributiva*».

come detto, tutti i fini della ragione si legano alla libertà, ma, ancor di più, anche tutte le conoscenze si legano ai fini, giacché è solo nei fini che la ragione esperisce un massimo, che è ciò di cui essa, anche in campo teoretico, va alla ricerca. Per questo in ogni suo tendere alla conoscenza la ragione già prepara e si adegua alla conoscenza dei fini (pur non essendo possibile confondere i due dominî teoretico e pratico, che riposano su due legislazioni differenti). Il sistema delle conoscenze è dunque rivolto ai fini essenziali dell'umanità, poiché esso trova compimento nella libertà, e la tensione verso la libertà orienta ogni sforzo che l'umanità compie nell'ambito della cultura. Sicché si vede che, se soltanto la ragione pratica giunge veramente a 'sistematizzare', il concetto di sistema assume una connotazione decisamente 'concreta': infatti la sistematizzazione cui conduce la libertà non chiude il sapere, bensì lo apre, e lo apre precisamente al sistema dei fini, vale a dire – se quanto è risultato dalle analisi condotte sopra è corretto – all' 'avventura' storica dell'umanità.

Con la dottrina del sommo bene, dunque, l'etica accentua ancor più il suo carattere 'mondano'²⁵⁶. Se la legge morale già in se stessa non solo disciplina, ma promuove scopi, poiché non comanda solo di omettere ciò che è vietato dalla legge morale, ma anche di trattare l'umanità come fine in se stesso, essa, comandandoci inoltre di promuovere il sommo bene nel mondo, oltre ad aprirci ad una fede morale e religiosa incondizionata, ci pone anche l'obbligo di dar luogo ad un ordine mondano che sia il più vicino possibile all'ideale di un'umanità completamente realizzata. Sicché, il sommo bene diventa l'oggetto di una teleologia *veramente* compiuta, giacché essa è compiuta in relazione non solo al bene morale, bensì, con la necessaria mediazione morale (che resta il bene supremo), soddisfa tutti i fini possibili dell'umanità – ma anche, viene da aggiungere, della divinità, che in tal modo può 'gloriarci' (nel senso che abbiamo visto sopra) della sua creazione.

Il sommo bene è un regno, un'unità sistematica dei fini, un orizzonte sempre trascendente quanto alla realizzazione, e purtuttavia necessariamente immanente nella progettualità del genere umano sulla terra. Un'unità sistematica di *tutti* i fini è un'unità dove nessun fine dell'umanità venga tralasciato. Ma questo non era già stato detto a proposito del regno dei fini? Certamente; e lo si era fatto a ragion veduta, perché anche il regno dei fini rappresenta un'unità sistematica di fini. Tuttavia, il regno dei fini non è un'unità sistematica di fini nello stesso senso in cui lo è il sommo bene, che pertanto non sostituisce la dottrina del regno dei fini, ma la integra, cercando di mettere a fuoco l'unità sistematica degli scopi sotto un altro punto di vista, più vasto e comprensivo rispetto a quello del regno dei fini. In quest'ultimo caso, l'unità degli scopi era infatti propedeutica alla messa a punto di un concetto comunitario dell'imperativo categorico; il sommo bene, invece, non si rivolge direttamente al problema comunitario, ma a quello della realizzazione della legge e alla felicità proporzionata alla moralità, ed in tal modo può accostarsi al problema dei fini non solo morali, ma anche 'materiali' dell'umanità, i quali però, come detto, non restano più soltanto materiali, poiché essi vengono riassunti passando attraverso il bene supremo costituito dalla legge.

²⁵⁶ Siccome, però, al tempo stesso quella del sommo bene è una dottrina che conduce alla sfera del religioso, qui può anche essere notato come la religione, nell'ottica kantiana, assuma essa stessa un carattere mondano, il che ovviamente non vuol dire in alcun modo che la religione sopprima il suo carattere di trascendenza, ma solo che questa trascendenza stessa apre dinanzi a noi il campo dell'impegno in favore di questa terra e della vita umana che su di essa si svolge.

Il sommo bene, accentuando il carattere mondano della teleologia morale, apre ancor più decisamente il campo della storia rispetto a quanto facesse la morale intesa in senso soltanto formale. Certamente già quest'ultima, comandandoci di perseguire il dovere di edificare un mondo morale, andava ad inserirsi decisamente nella trama viva della storia, mettendoci dinanzi ad un compito costitutivamente infinito. Questo compito prospettato dalla morale ha infatti in comune questo con la temporalità e la storicità, che in entrambi i casi viene prospettata una tensione infinita. Ora proprio su questo aspetto di tensione della storia e della morale bisogna insistere. Infatti, che la moralità sia un tendersi, deriva dal fatto che essa è un compito da attuare, e da attuare all'infinito; ma questo tendersi è poi una caratteristica della storicità, perché una temporalità può definirsi storica nella misura in cui essa non sia una semplice quantità omogenea, in cui ad ogni istante se ne aggiunge un altro sempre uguale al precedente, bensì possa rappresentare uno stare al mondo che è al tempo un concreto porsi dinanzi il mondo. Per Kant il tendersi del tempo storico è dato dal fine, il quale è al tempo stesso prospettato (per l'appunto perché esso è presente, si dà) e ancor sempre da costituire (perché il fine è articolato soltanto in forma embrionale e tutta da sviluppare). Il progresso nella costituzione di questo fine non semplicemente precostituito da parte dell'uomo è la storicità stessa dell'esistenza umana, il suo tendere infinito inteso come ciò in cui l'insieme delle nostre possibilità storico-mondane giunge a manifestazione. Questo progresso dà luogo, insomma, ad una tensione temporale articolata ma non definitivamente tracciata, e quindi una tensione che è al tempo stesso progettuale ed aperta. Il sommo bene accentua pertanto questa tensione infinita della storicità e della temporalità, perché da un lato, il fine del sommo bene è più comprensivo di quello semplicemente etico, e dall'altro, il sommo bene mette in rilievo, con la sua dottrina dell'immortalità dell'anima come progresso infinito, l'aspetto storico-progettuale della vita della ragione umana.

Partendo da questa assunzione della storicità, noi potremmo qui provare ad allargare il concetto del sommo bene stesso oltre i confini della lettera del discorso kantiano. A tal proposito, si potrebbe dunque affermare che il sommo bene, la necessità di approssimarsi all'infinito alla piena realizzazione della teleologia immanente alla ragione umana, ci spinge non solo a cercare di procurare un possibile accordo tra moralità e felicità, ma anche a dar luogo alle forme prodotte dalla cultura, la quale viene a costituirsi come una seconda natura. L'uomo, in altre parole, per realizzare il suo completo fine, deve essere morale, deve cercare, per quanto possibile, di accordare la moralità con la felicità, ma deve anche comprendere la sua qualità antropologica fondamentale: quella del dover trarre da sé tutte le proprie capacità e abilità, senza appoggiarsi ad alcunché che sia già dato. Solo in questo modo la ragione, sviluppando la teleologia ad essa immanente, può cogliere la necessità di dover dare a se stessa la sua propria legge. Se la legge morale è *de jure* indipendente da qualsiasi interferenza antropologica e/o culturale, giacché essa si basa su principî proprî; tuttavia la ragione deve potersi, tramite la cultura, dirozzarsi di quel tanto che è necessario per poter cogliere il comando morale nella sua purezza. In questo senso, anche se cultura e morale non vanno necessariamente di pari passo, talché Kant si lamenta spesso, rousseauianamente, del disequilibrio tra progresso culturale e progresso morale, pure, ciò non toglie che la cultura possa preparare nell'uomo lo sviluppo della morale (cfr. il § 83 della *Critica del Giudizio*, *KU*, V, 429 - 434; *CG*, 543 - 553), ed anche per questo motivo senza lo sviluppo di quest'ultima, il fine dell'umanità non potrebbe mai dirsi del tutto raggiunto.

Ma cultura e morale non rappresentano, da sole, l'unità sistematica di tutti i fini; giacché occorre includere, tra i fini necessari dell'umanità, anche la felicità. E qui si apre un ulteriore problema: con lo sviluppo della cultura e della morale, diventerà l'umanità anche felice? Non sembra che si possa dir questo. La felicità, infatti, non può venir garantita né dallo sviluppo della cultura, né da una politica che sia ispirata alla morale, né dalla moralità stessa. Per il completamento della teleologia della ragione umana diventa perciò necessaria anche la religione, la quale tocca la sfera della speranza. Per realizzare il sommo bene nel mondo, ossia (secondo il concetto allargato che qui ho cercato di darne) per dar luogo alla *teleologia rationis humanae* nella sua interezza, occorrono dunque la cultura (la quale è il fine ultimo della natura), la morale (grazie a cui l'uomo diventa scopo finale della creazione) e la religione (che è il luogo della speranza, la quale verte sull'unione di felicità e moralità; cfr., oltre alla *Dialettica* della seconda *Critica*, anche il *Canone della ragione pura*, *KrV*, III, 523; *CRP*, 786). Religione che non si riduce ad essere mero sentimento interiore, ma deve dar luogo, all'interno della comunità giuridico-politica, ad una comunità etica, la quale si ispira non ad una fede ecclesiastica, ma ad una fede morale-razionale. In una tale comunità religiosa, il dovere, compiuto per se stesso, non rimane però chiuso nella dimensione strettamente morale, ma si apre alla speranza, alla speranza di un compimento che per la ragione è necessario concepire, ma che non può essere semplicemente dato. La religione riempie quello spazio di trascendenza aperto dalla legge morale con la speranza, la speranza che la legge possa aver corso nel mondo, e che essa possa essere coniugata alla felicità universale, il tutto sotto la guida di un divino reggitore del mondo. Qui, però, si è giunti al limitare di questioni che sono di capitale importanza, e che vanno sviluppate in maniera organica, cosa che accadrà nei prossimi capitoli.

Capitolo II

Teleologia, caratteristiche della *Menschengattung* e storia

1. La filosofia critica e il problema della storia

Nel precedente capitolo, abbiamo preso contezza del senso in cui il compito della filosofia sia un compito storico, nonché dei motivi per i quali la vita della ragione possa essere definita storica. È stato dunque, per così dire, preparato il terreno per accingersi all'interpretazione del problema della storia vero e proprio, cosa che mi accingo a fare nelle pagine che seguono.

Ciò che bisogna mettere subito in rilievo accostandosi alle tematiche della filosofia della storia, è che, trattando di esse, si ha a che fare con questioni e problemi difficili da dipanare. Gli scritti di filosofia della storia di Kant, in apparenza semplici, sono in realtà assai complessi da interpretare, perché ogni volta bisogna guadagnare la connessione delle tematiche in essi contenute con le tematiche della filosofia trascendentale nel suo complesso, operando dei passaggi e delle mediazioni che non sempre sono stati compiuti da Kant in maniera chiara e soddisfacente²⁵⁷.

Kant scrive un'opera interamente dedicata al problema della storia solo relativamente tardi: è il 1784, tre anni dopo l'uscita della prima *Critica*, l'anno di apparizione della *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Ma ciò non significa che il filosofo non si fosse mai occupato del problema della storia. Egli lo aveva fatto fin dagli anni Sessanta del Settecento, come testimoniano i materiali di antropologia e geografia fisica, che, come visto, sono le due discipline dedicate alla conoscenza del mondo. Se, in quei materiali, il problema della storia non vi appare in maniera esplicita, tuttavia, si fa in essi riferimento a tutta una serie di questioni che riguardano problemi che saranno poi affrontati anche negli scritti sulla storia degli anni Ottanta e Novanta.

Come si pone, dunque, la filosofia critica rispetto al problema della storia? Di primo acchito, sembrerebbe che questa questione non sia facilmente dipanabile. Quel che è certo, è che Kant non ha dato una risposta univoca a tale problema, ma si può dire che in ogni suo scritto di filosofia della storia abbia cercato una via d'accesso possibile per la risoluzione di esso. Questo sembrerebbe potersi apprezzare anche nel fatto che a Kant la storia appaia talvolta essere qualcosa di completamente *spaesante*. La storia sembra infatti intessuta «di idiozia, di vanità infantile, spesso anche di cattiveria e smania di distruzione» (*IaG*, VIII, 18; *SPD*, 30). A volte, suggerisce il filosofo, la storia umana non può non dare l'impressione di essere, rispetto alla saggezza del creatore dell'universo, «una permanente obiezione in contrario, la cui vista ci costringere con disgusto a distogliere lo sguardo da essa» (*IaG*, VIII, 30; *SPD*, 42). E ancora verso la fine della sua vita, nel suo ultimo scritto²⁵⁸, Kant, ben lungi dal pensare che la storia umana

²⁵⁷ Potrebbe essere questa complessità degli scritti di filosofia della storia ad aver fatto sì che essi siano stati interpretati nei modi più disparati e radicalmente contrapposti. Per una panoramica sui diversi modi di interpretare la filosofia kantiana della storia, un utile strumento è costituito dal saggio espositivo di M. MORI, *Studi sulla filosofia kantiana della storia*, in «Rivista di filosofia», 70, 1979, pagg. 115 – 146.

²⁵⁸ L'ultimo scritto pubblicato Kant vivente fu veramente non *Der Streit der Fakultäten*, cui qui ci si riferisce, bensì l'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ma, mentre l'*Anthropologie* è un'opera composta mettendo in ordine materiale vario di corsi di lezione tenuti per trent'anni all'Università di Königsberg (come Kant stesso dichiara all'inizio del libro: cfr *ApH*, VII, 122; *AP*, 6), lo *Streit* è invece un'opera ideata e stesa *ex novo*, ed in questo senso essa è l'ultima opera di Kant.

potesse mai veramente porsi al riparo da ogni pericolo di insensatezza, scrive: «Un medico, che di giorno in giorno faceva sperare ai suoi pazienti una pronta guarigione, [...] ricevette una visita da un suo amico. “Come va la vostra malattia, amico?” fu la prima domanda. “Come può andare? *Muoio per manifesto miglioramento!*”. Io non do torto a nessuno se, considerando i malanni dello Stato, comincia a disperare della salvezza del genere umano e del suo progresso verso il meglio» (*SF*, VII, 93; *SFR*, 292).

Nei passi citati, Kant sembra soprattutto lamentare la mancanza di moralità e di intelligenza da parte degli uomini, i quali, invece di cercare di dare un corso sensato alla storia, preferiscono l'egoismo, la vanità, la violenza, tenendo presente, invece che il progresso del genere umano, il loro interesse particolare. Questo farebbe pensare che sia solo la mancanza morale degli uomini a far apparire la storia senza senso. Ma sarebbe un errore, perché il discorso kantiano è in realtà molto più ampio, e riguarda non solo il comportamento degli uomini, ma, per così dire, la struttura stessa della storia. Vediamo di spiegare in che senso.

Per coloro i quali osservino la storia come una collezione di eventi assolutamente singoli, in ognuno di questi eventi non troverà che ‘particolare’. Può allora avere – questa è la domanda kantiana in tutta la sua radicalità – la storia un senso, se essa non è nient'altro che un aggregato di eventi particolari? Evidentemente no; se la storia deve avere un senso, essa non può essere un semplice aggregato, ma deve costituirsi come sistema, e, come un sistema, non deve procedere dalle parti al tutto, ma dal tutto alle parti²⁵⁹. Anche nel caso della storia, dunque, Kant parte dalla consueta esigenza di poter trovare un elemento comune tra elementi eterogenei. Questo problema ‘sistematico’ è decisivo nell’*Idee* del 1784, e ciò risulta chiaramente fin dall’apertura del saggio, dove Kant scrive: «La storia [...] fa [...] sperare di sé che se il gioco della libertà del volere umano viene considerato *in grande*, essa possa scoprire un andamento regolare» (*IaG*, VIII,17; *SPD*, 29). Con sorprendente audacia, Kant non vede in questo cammino regolare della storia il prodotto di pure leggi meccaniche, quali sono quelle che regolano il corso della natura; alla sua base c'è una ben nascosta trama intenzionale, propedeutica al raggiungimento dello scopo delle vicende umane, prefissato dalla natura: «I singoli uomini, ma anche popoli interi, pensano poco al fatto che, mentre perseguono i loro scopi, ciascuno a proprio senno e spesso l'uno contro l'altro, procedono senza accorgersene verso lo scopo della natura, che pure è loro sconosciuto, come fosse il loro filo conduttore» (*IaG*, VIII, 17; *SPD*, 29 - 30).

Il passo che qui Kant intendere compiere in relazione alla storia, ossia la ricerca di leggi che dovrebbero essere sottese al suo svolgimento, sembra un passo obbligato, se la ragione intende orientarsi nel caotico aggregato del divenire storico. Tuttavia, il modo in cui il pensatore pone l'esigenza di un filo conduttore nella ricerca della storia desta subito una qualche perplessità. Prima di tutto, non contrasta questa ricerca di un filo conduttore con quella libertà incondizionata, per comprendere e sostenere la quale Kant andava elaborando, proprio negli anni di pubblicazione dell’*Idee*, la sua teoria morale? In secondo luogo, come può pensarsi che un agire non concordato né programmato, quale quello degli uomini che agiscono in vista del proprio *particolare*, possa dar luogo ad un corso regolare? E poi ancora: se l'aggregato della storia è solo qualcosa di empirico, cioè qualcosa che non può dedursi a priori, come può pensarsi di ricavare da esso vere e proprie leggi, le quali non possono essere assicurate dall'empirico?

²⁵⁹ Cfr. a tal proposito *R* 1438, XV, 628.

Kant aveva certamente ben presenti queste possibili obiezioni, tanto è vero che egli inizia lo scritto che si sta analizzando quasi con una sorta di difesa preventiva dalla possibile contestazione che il voler ricavare leggi dalla storia avrebbe annullato la libertà: «Quale che sia, anche dal punto di vista metafisico, il concetto che ci si fa della *libertà del volere*, i *fenomeni* di questa libertà, le azioni umane, sono tuttavia determinati come ogni altro evento naturale da leggi universali della natura» (*IaG*, VIII, 17; *SPD*, 29). Il richiamo, in questo caso, è, come evidente, alla dottrina del carattere intelligibile, secondo la quale il nostro agire può essere al tempo stesso libero e determinato da leggi naturali: libero, perché la scelta del carattere dipende da una scelta incondizionata, non *sottoposta* alla legge di causalità, bensì *produttrice* di una causalità; sottoposto a leggi naturali, perché questa causa produttrice di fenomeni ha una sua regolarità e una sua legalità, ossia ha, anzi meglio, è un carattere (cfr. cap. IV, § 3). Tuttavia, a ben guardare, questo accenno non può soddisfare alla pretesa di Kant di voler trovare un corso regolare della storia a partire dall'esser ugualmente sottoposte le volontà libere alla legge universale della natura: giacché, infatti, ogni atto libero di autodeterminazione può essere sottoposto a cause solo ove siano state da un atto libero stesso prodotte; talché, la regolarità dei fenomeni della libertà non può essere in alcun modo prevista in base a leggi, proprio perché incondizionata, e in ogni caso inconoscibile, è la causa che dà loro luogo.

Sempre nella pagina introduttiva dell'*Idee*, Kant ricorda poi un altro motivo per il quale una storia sistematica parrebbe non poter essere scritta: non solo l'uomo è sottoposto, in quanto libero, solo alle leggi derivate dal suo proprio carattere, prodotto in virtù di una libertà incondizionata, ma, per di più, le leggi naturali non agiscono sugli uomini così immediatamente come sugli animali. L'uomo, anche se sottoposto a leggi naturali, ha bisogno di 'mediarsi' con l'ambiente circostante, e non è guidato dal semplice e passivo – perché inconsapevole – adattamento a quest'ultimo mediante l'istinto. Ma questo poi non significa neanche che gli uomini agiscano secondo la ragione. Sicché, se né le leggi dell'istinto, né quelle della ragione possono veramente fornire un filo conduttore per l'interpretazione della storia, allora una storia svolta sulla base di un'idea non sembra possibile: «Poiché gli uomini, nei loro sforzi, non si comportano nel loro insieme in modo semplicemente istintivo, come gli animali, ma neppure secondo un piano prestabilito, come cittadini razionali del mondo, così di loro non sembra possibile una storia sistematica (come ad esempio quella delle api o dei castori)» (*IaG*, VIII, 17; *SPD*, 30).

C'è, infine, un terzo motivo per il quale non sembra potersi scrivere una storia sistematica dell'umanità, almeno in un senso dogmatico, ossia che voglia provare in maniera apodittica le sue pretese: e cioè il fatto che le categorie, gli unici strumenti a nostra disposizione per poter ordinare un molteplice a priori, non sono adatte a sistematizzare direttamente materiale empirico, ma forniscono dei semplici rapporti in cui l'empirico stesso deve venire a configurarsi. Così, se è vero che le categorie vanno sempre riferite al loro uso empirico²⁶⁰, ciò non significa ancora che dell'empirico in quanto tale possano darsi leggi in senso rigorosamente universale. Di ciò Kant all'epoca della stesura dell'*Idee* era perfettamente consapevole,

²⁶⁰ Si potrebbe così per estensione dire che la filosofia va sempre riferita alla storia, così come la storia sempre alla filosofia, ciò che giustamente mette in rilievo M. RIEDEL, *Einleitung* a I. KANT, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2004 (I ed. 1974), il quale, nelle pagg. 3 – 8, fa notare che filosofia e storia non possono essere distaccate perché «la filosofia senza storia rimane vuota» (pag. 4) e «la storia senza filosofia rende ciechi» (pag. 6). In generale, Riedel interpreta la filosofia della storia kantiana non come una secolarizzazione della tradizione agostiniana, bensì come una proposta nuova, che parte non da una garanzia metafisica, ma dall'uomo così com'è.

poiché, sebbene fosse ancora lontano dall'elaborazione della *Critica del Giudizio* e dello strumento concettuale che permette alla filosofia trascendentale di potersi rivolgere direttamente all' 'esperienza empirica', ossia il Giudizio riflettente, pure, già nella prima *Critica*, come sappiamo, Kant era addivenuto alla fondamentale conclusione che i principî dialettici, utilizzabili per sistematizzare l'esperienza, non avevano un uso costitutivo, bensì solo regolativo.

C'è da credere che Kant fosse ben conscio di queste difficoltà. Per uscirne, infatti, egli non trova di meglio che rivolgersi alla saggezza di una natura che guidi il corso della storia: «Qui per il filosofo non c'è altra via d'uscita, dato che non può presupporre negli uomini e nel loro gioco su grande scala alcun razionale *scopo proprio*, che quella di tentare se in questo assurdo andamento delle cose umane possa scoprire uno *scopo della natura*, grazie a cui sia comunque possibile, di creature che si comportano senza un proprio piano, una storia secondo un determinato piano della natura (*IaG*, VIII, 18; *SPD*, 30). Ma questa strada non sembra poter condurre ad una vera e propria via d'uscita; al più, essa sembra essere una semplice soluzione di comodo, che si adotta appunto perché «per il filosofo» non sembra esserci nessuna vera «via d'uscita». L'altra unica alternativa che si presenta è infatti la semplice 'assurdità' di una storia senza senso. Ma ciò che bisogna con forza dire, è che da questa assurdità non si può veramente uscire semplicemente postulando un corso provvidenziale e teleologico della natura, come se questo procedimento potesse essere provato in senso rigoroso, ossia a priori. Infatti, tra le categorie della *Critica* non v'è certo quella di una causalità finale, ed è perciò che tale opera aveva stabilito, in maniera inequivocabilmente chiara, che ogni uso teleologico della ragione, quando assuma pretese di costitutività e apoditticità, è inevitabilmente aporetico. Né – se l'impostazione della *Critica della ragione pura* è valida – questo andamento teleologico della natura può essere provato con un qualche ricorso ad una qualche entità metafisica sovraordinata alla natura stessa, si tratti di Dio o della Provvidenza, dal momento che la prova fisico-teologica dell'esistenza di Dio è impossibile.

Queste obiezioni alla impostazione kantiana del problema non provengono da un punto di vista estraneo al pensiero trascendentale. Sono anzi, se si vuole, le obiezioni che Kant per primo dovrebbe rivolgere a se stesso, e che derivano da uno svolgimento coerente dei principî della sua filosofia. Ma altre obiezioni ancora sarebbero possibili da un punto di vista non necessariamente kantiano. Per esempio: se la storia è semplicemente sottoposta a leggi, che ne rendano prevedibile lo sviluppo e la direzione, avrebbe essa ancora un senso *in quanto* storia, ossia come una serie di avvenimenti individuali il cui corso è aperto? E del resto l'impostazione kantiana, secondo cui lo sviluppo e il progresso del genere umano sono iscritti, per così dire, nella natura stessa, che ha predisposto il genere umano in maniera tale che esso debba necessariamente progredire, sviluppando semplicemente disposizioni in esso già presenti²⁶¹, non sarebbe più adatta alla biologia che alla storia?²⁶² Non è poi insensato parlare di un progresso necessario e costante, visto che un tale concetto è destinato ad annullarsi da sé, in considerazione del fatto che, se il progresso è necessario, non si capisce che senso avrebbe parlare di progresso?

²⁶¹ Cfr. a questo riguardo la proposizione dell'*Idee*, già citata nel precedente capitolo, secondo cui tutte le disposizioni di un essere organizzate devono, prima o poi, dispiegarsi in modo completo e conforme al fine (cfr. *IaG*, VIII, 18; *SPD*, 30).

²⁶² Non va però dimenticato che anche la biologia, come la storia, è per Kant una scienza dell'individuale. Questa analogia dal punto di vista epistemologico mi consentirà più avanti di mostrare in che senso storia e biologia possano avere una logica che sia loro, pur nella diversità di oggetti, comune.

Sulla base di tutti questi quesiti, che sembrano rimanere non tematizzati da Kant, parrebbe potersi trarre la conclusione che la filosofia critica non disponga di alcuna logica adeguata alla tematizzazione dell'accadere, assolutamente singolare, della storia. Tale conclusione potrebbe essere corroborata dalla circostanza che per Kant ciò che è individuale non è comprensibile per se stesso, ma ha sempre bisogno di essere messo in relazione con qualche cosa di universale. Sicché, restando nella logica binaria delle possibilità, l'un l'altra escludentisi, totalità sistematica *versus* mero aggregato, la storia non può mai essere compresa per quella che, nel suo concreto accadere, si rivela essere: per l'appunto accadimento, evento. Per questa mancanza di una logica adeguata all'accadere storico, dunque, Kant, attentissimo dal punto di vista metodologico nelle opere critiche, sembra invece procedere in maniera completamente dogmatica nelle opere di filosofia della storia.

Per quanto, tuttavia, Kant abbia potuto percorrere, in filosofia della storia, secondo tutte le apparenze (ma tali apparenze andranno poi verificate ed approfondite, come è chiaro), una strada dogmatica, su una circostanza bisogna però insistere fin da subito, onde sgombrare il campo da possibili equivoci, e cioè sul fatto che Kant non ha mai preteso di scrivere una storia interamente a priori, semplicemente calando dall'alto le forme su un materiale empirico appositamente approntato per riceverle. Non l'ha mai pensato, perché ciò contraddirebbe nel profondo lo spirito del criticismo, secondo cui è impossibile conoscere alcunché in maniera completamente apriorica, senza fondarsi su alcun tipo di riscontro empirico. Ciò viene ben messo in evidenza dal filosofo: «È certo un proposito sorprendente e all'apparenza assurdo, voler redigere una *storia* secondo un'idea di come il mondo avrebbe a procedere se dovesse essere conforme a fini razionali; sembra che assumendo questo punto di vista potrebbe venir fuori solo un *romanzo*» (IaG, VIII, 29; SPD, 41). Kant evidenzia il termine *storia* (*Geschichte*). Ciò non avviene casualmente: se la storia è *ciò che accade*, come potrebbe essa essere scritta del tutto secondo un'idea? Il filosofo si richiama dunque qui in maniera abbastanza evidente alla distinzione tra il sapere razionale, *ex principiis*, e il sapere storico, *ex datis*. Se il sapere storico è un sapere *ex datis*, come si può pretendere di costruirlo *ex principiis*? Kant stesso dunque si stupisce di questa sua pretesa, di questa *metàbasis eis állo genos*. È precisamente per questo che Kant sente il bisogno di postulare un 'piano della natura': solo se c'è un tale piano della natura ciò che a noi appare semplicemente *ex datis*, può in se stesso essere *ex principiis*, «sebbene siamo di vista troppo corta per penetrare nel segreto meccanismo della sua [della natura] organizzazione» (IaG, VIII, 29; SPD, 41). Questa nostra 'vista corta', o, per dirla in maniera maggiormente filosofica, la nostra finitezza, è proprio ciò che non ci consente di compiere il definitivo e faticoso passo, di fare nostra la pretesa di voler dedurre a priori il corso della storia. Piuttosto, è il corso effettivo della storia che deve, semmai, fornire gli elementi che ci permettano di affermare che all'accadere storico siano sottese delle leggi e un piano della natura. Ma questa *Geschichte* razionale non può mai sostituirsi alla *Historie*, al racconto di fatti realmente avvenuti: «Che con questa idea di una storia universale [...] io voglia respingere l'elaborazione della vera e propria storia redatta solo *empiricamente*, sarebbe un'errata interpretazione del mio intento; è solo un pensiero su ciò che una mente filosofica (che dovrebbe comunque essere molto esperta di storia) potrebbe tentare da un altro punto di

vista» (*IaG*, VIII, 30; *SPD*, 42 – 43)²⁶³. La storia ‘vera e propria’ resta dunque *empirica*; l’elaborazione filosofica è solo *un punto di vista consapevolmente assunto*. Ma ciò non basta: perché anche una *philosophischer Kopf* che voglia tentare di mettere a fuoco questo altro punto di vista dovrebbe in ogni caso essere molto esperta di storia: giacché altrimenti – sembra qui di poter inferire – non avrebbe comunque nessun materiale sulla base del quale cercare di rintracciare le leggi della storia, la quale resta così *inevitabilmente* rivolta all’empirico, che, per definizione, è l’ambito di riferimento suo proprio.

Quanto detto ha anche un’altra importante conseguenza, ed è quella che, in ogni caso, nessuna storia, neanche una storia razionale, sviluppata secondo un’idea, può essere scritta senza documenti. Per una storia razionale noi siamo autorizzati a *selezionare*, sempre *ex post*, il materiale che ci interessa, dai documenti a nostra disposizione: ben sapendo che quel punto di vista razionale non è *l’unico*, ma, appunto, come Kant afferma, *un altro* punto di vista. È solo in questo senso che ogni storia comincia con la storia greca, anzi con «la prima pagina di *Tucidide*» (*IaG*, VIII, 29; *SPD*, 41). La storia razionale deve cominciare dalla storia greca, perché solo con la storia greca noi abbiamo a disposizione dei documenti che abbiano una loro continuità e coerenza: infatti, «solo un *pubblico colto*, che dalla sua formazione sia durato ininterrottamente fino a noi, può dare autenticità alla storia antica» (*Ibidem*). Un tale pubblico colto, tra i popoli antichi, si è formato per Kant solo con i Greci, per cui è la storia greca «quella attraverso cui ogni altra storia più antica o contemporanea ci è stata tramandata» (*Ibidem*)²⁶⁴.

²⁶³ Sulla base di questa prudente ammissione kantiana, F. KAULBACH, *Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?*, in «Kant-Studien», 66, 1975, pagg. 65 – 84, afferma che il concetto di natura di cui si parla nell’*Idee* non è da intendersi dogmaticamente, bensì secondo la prospettiva dell’*als ob*: «Il discorso dei fini della natura dovrebbe essere relativizzato al bisogno della ragione pratica dell’agente di far uso della prospettiva di una connessione naturale oggettiva, al fine di orientare l’azione. Questo bisogno della ragione pratica mira a trasferirsi in una connessione naturale, in cui un esso possa riconoscere, per così dire come un viaggiatore sulla sua mappa, la via e la meta per il suo proprio, libero e autonomo agire» (pag. 74). Credo si possa essere fondamentalmente d’accordo con questa prospettiva; ma non si può essere d’accordo, a mio avviso, sul fatto che una tale prospettiva criticamente matura possa essere riferita pienamente già al Kant dell’*Idee*, come invece tenta di fare Kaulbach. Del quale comunque si veda anche il tentativo di comprendere la connessione tra natura e libertà nel saggio *Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant*, in «Kant-Studien», 56, 1966, pagg. 430 – 451. Sempre sul tema della possibile armonia tra natura e libertà, è anche da tenere presente un saggio che può definirsi un ‘classico’ al riguardo, ossia quello di P. MENZER, *Kants Lehre der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Reimer, Berlin 1911, particolarmente le pagg. 262 – 303. Menzer ritiene che il problema della conciliazione tra natura e mondo umano si presenti in Kant fin dagli scritti precritici, e ricostruisce l’evoluzione del suo pensiero in merito lungo tutto l’arco della sua produzione intellettuale; egli però non ritiene che Kant sia venuto a capo in maniera soddisfacente di questo problema, perché gli riesce soltanto di spostarlo in un indefinito soprasensibile, e giudica deboli i suoi scritti di filosofia della storia, ed in particolar modo l’ultimo di questi, ossia la seconda sezione dello *Streit der Fakultäten*. Ma su questi problemi si avrà modo di tornare nel prossimo capitolo.

²⁶⁴ In questo primato della storia greca vede una forma di eurocentrismo R. BRANDT, *Kant e l’Europa*, in P. BECCHI, G. CUNICO, O. MEO (cur.), *Kant e l’idea di Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Genova, 6 – 8 Maggio 2004*, Il Melangolo, Genova 2005 pagg. 47 – 72. Brandt vede nell’eurocentrismo di Kant una conseguenza della secolarizzazione illuministica. L’autointerpretazione della sua storia da parte dell’Europa in età illuministica conduce l’Europa stessa, sempre secondo Brandt, a vedersi come unica terra di *Aufklärung* e quindi di autentica cultura. Kant rientrerebbe a pieno titolo in questo processo di europeizzazione della storia planetaria. Per dimostrarlo, l’A. ricorda l’atteggiamento del tutto diverso di filosofi come Leibniz e Wolff nei confronti di una cultura non europea come quella cinese. Il saggio di Brandt, che coglie nella sua interpretazione alcuni aspetti di verità, sembra però in taluni punti essere decisamente eccessivo: non a caso, Brandt non ricorda le pagine polemiche di Kant contro la politica coloniale delle potenze europee nei confronti delle nazioni extraeuropee; ed eccessiva sembra anche essere la sua conclusione, che carica il pensiero kantiano di un dogmatismo esasperato, che invece non gli appartiene, e secondo la quale per Kant «il continente europeo non è il mero risultato di un casuale aggregarsi di particelle di terra nel senso di Epicuro, ma costituisce una figura armonicamente formata che il Logos-Zeus della Provvidenza ha scelto per giungere a manifestarsi» (pag. 72). Il saggio di G. CUNICO, *Religione e politica*

Ora, una tale dialettica tra storia razionale e storia empirica deriva dalla struttura stessa della teoresi kantiana, secondo cui il momento razionale o apriorico deve in ogni caso potersi rivolgere all'esperienza, per essere riempito di contenuto. Sicché, se è vero che ciò che è individuale, per Kant, deve poter essere comunque sussunto in ogni caso ad un concetto apriorico, resta in ogni caso indubbiamente anche vero che l'individuale, cioè l'elemento storico, non può essere *del tutto* ridotto all'apriorico, cioè all'elemento filosofico – come anche sappiamo dal capitolo precedente (cfr. §§ 3 – 5). Perciò la storia ha i suoi inalienabili diritti nei confronti della filosofia. Ma, se il razionale non può inglobare in sé l'individuale, ciò non significa affatto che la storia possa essere completamente indifferente alla filosofia. Allo stesso modo che razionale ed empirico, pur distinti, risultano, nella teoria della conoscenza, connessi, giacché il razionale deve, per poter essere valido dal punto di vista conoscitivo, riferirsi all'empirico, e l'empirico deve farsi strutturare dal razionale, così la storia, sebbene sia, nel suo accadere, sempre qualcosa di singolo (*Historie*), essa deve anche poter essere pensata secondo un possibile filo conduttore (ossia come una *Geschichte*), che non lasci essere l'individuale completamente muto²⁶⁵. Una logica che consenta questo collegamento tra idea e storia non è dato di trovarla nell'*Idee*²⁶⁶; Kant la fornirà soltanto nella *Critica del Giudizio*. Vedremo più avanti in che senso ciò possa essere ritenuto vero. Ora però bisognerà domandarsi: se ciò che è storico non è completamente assorbito da ciò che è razionale; se comunque, nelle premesse teoriche di Kant, è garantito un certo spazio alla storicità: come dobbiamo intendere questa storicità, e in che relazioni essa si trova con la natura?

a partire da Kant, ivi, pagg. 99 – 124, vede invece una forte connessione tra Europa, illuminismo, cosmopolitismo, ragion per cui l'europeismo di Kant non può in alcun modo essere interpretato come un eurocentrismo, bensì il mezzo indispensabile per incontrare altre civiltà ed altre culture; O. HÖFFE, *Scienza, morale e diritto: l'attualità di Kant per il progetto Europa*, ivi, pagg. 185 – 201, vede in Kant colui che ha portato l'Europa al livello del concetto. Nell'europeismo di Kant, «non si tratta dell'Europa storica [...] Kant eleva a livello concettuale un'autocomprensione culturale e un'idea normativa dell'Europa [...] [cosicché] nella sua filosofia della scienza, della morale e del diritto Kant medita su compiti, interessi e opportunità universalmente umani e fonda in questo modo un'Europa cosmopolitica» (pagg. 200 – 201)

²⁶⁵ In una delle sue *Reflexionen* sull'antropologia, Kant opera anche una distinzione che è, riguardo a ciò che si sta dicendo, di una certa importanza. Il filosofo distingue infatti tra una storia di tipo *biografico* e una storia di tipo *pubblicistico*: «Il metodo pubblicistico – scrive Kant – osserva tutto in relazione all'idea di un intero ed è o dal punto di vista cosmopolitico o dal punto di vista dello stato [*statistischer*]. Se essa non si configura mai [*nicht einmal ... geschieht*] secondo quest'ultimo punto di vista, allora è meramente biografica» (R 1441, XV, 629).

²⁶⁶ Che non ci sia, in Kant, all'epoca dell'*Idee*, una logica adeguata all'accadere è ciò che ritiene per esempio anche F. GONNELLI, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996, il quale afferma: «Le nove tesi, più che affermare risultati già saldi, costituiscono [...] una sorta di quadro sinottico, nel quale Kant tira le fila della sua precedente riflessione antropologica connettendola ai principî di filosofia politica che ha già elaborati» (pag. 84). Non bisogna però trascurare che i principî di filosofia della storia enunciati da Kant nell'*Idee* non sono solo il risultato di riflessioni su antropologia e politica, bensì si connettono, come ho cercato di mostrare, anche ai principî propriamente teorico-sistematici della filosofia trascendentale. Y. YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1980, pensa che la difficoltà di reperire, da parte di Kant, una logica adeguata alla storia derivi dalla struttura stessa della concettualità kantiana, che non disporrebbe di strumenti epistemologici adeguati per dialettizzare (in senso hegeliano) il rapporto tra formalità delle categorie e dinamicità della dimensione storica, sicché la filosofia della storia kantiana sarebbe caratterizzata da una tensione tra una totalità, intesa come absolutezza, latente, e il suo particolare stadio di rivelazione e manifestazione nelle varie epoche storiche, che il trascendentalismo sarebbe incapace di risolvere, prigioniero dei suoi dualismi. Credo d'aver fornito, nel capitolo precedente, argomentazioni sufficienti per poter rifiutare una tale lettura della filosofia kantiana, che la definisce come una sorta di hegelismo imperfetto o immaturo.

2. Il genere umano e le sue caratteristiche distintive

Lasciando, per il momento, da parte il problema della logica euristica adeguata al sapere storico, ciò che farò ora sarà concentrarmi sulla questione della storicità dell'esistenza umana, ed in che senso l'esistenza umana sia un'esistenza eminentemente storica. Facendo questo percorso, sarà poi possibile, se non trovare, quanto meno indicare una via di accesso diversa, e più adeguata, al problema della storia nel pensiero di Kant.

Si è già accennato, nel precedente paragrafo, che la proposizione secondo la quale l'uomo non è né guidato da un istinto, che lo spinge infallibilmente alla pura autoconservazione come essere naturale, senza bisogno di una mediazione culturale (realizzando in tal modo in ogni individuo la sua intera destinazione), né guidato dalla teleologia oggettiva fornita dalle leggi della ragione, era una proposizione carica di storicità, perché essa lasciava completamente aperto il campo dell'accadere storico, nel quale l'uomo deve costruire da sé le condizioni della sua esistenza. La condizione che ne viene a risultare in tal modo è, infatti, una condizione di esposizione: l'uomo è es-posto, posto fuori, posto fuori dalla natura e non ancora²⁶⁷ 'installato' in una condizione razionale. Es-posto rispetto alla natura: perché l'uomo non può fare affidamento sulla natura e sull'istinto che su essa si fonda. Es-posto rispetto alla ragione: perché l'uomo neanche può ritenere che quelli razionali siano i suoi unici moventi. Sicché, l'uomo, non più essere naturale, ma neanche essere completamente razionale, si trova nella necessità di costruirsi da sé le sue proprie condizioni di esistenza. L'uomo è così un essere es-posto perché è un essere mancante: questa è la nozione antropologica fondamentale, a partire dalla quale si può ricavare, all'interno della costituzione essenziale della *Menschheit*, una adeguata via d'accesso alla storia. Conseguentemente, ciò che ora occorre fare è proprio interrogare i testi di antropologia, poiché è da essi che si potrà ricavare il senso della costituzione necessariamente aperta dell'essere umano. Prima però di far questo, è necessario interrogarsi, sia pur brevemente, su un gruppetto di piccoli testi che riguardano argomenti propriamente biologici, per vedere se già in quegli scritti risulti qualche caratteristica biologica dell'uomo che preluda alla necessità del suo impegnarsi in un'esistenza connotata dalla storicità.

2.1. Le caratteristiche naturali del genere umano

Kant ha sempre mantenuto distinto, in linea di principio, l'ambito della filosofia pratica, in cui si iscrive l'antropologia, dalle sue speculazioni su temi di filosofia della natura e di filosofia della biologia. Sappiamo però d'altra parte che geografia fisica e antropologia sono strettamente connesse, giacché entrambe riguardano la conoscenza del mondo: la prima dal punto di vista naturale, la seconda dal punto

²⁶⁷ L'uomo, in base ai presupposti della filosofia kantiana, non solo non è *ancora* un essere completamente razionale, ma, sotto un certo punto di vista, non lo sarà *mai*. Questo non perché egli non sia in grado di innalzarsi al punto di vista della ragione, come è ovvio, ma perché l'uomo non sarà mai composto di sola ragione: dunque, l'uomo non sarà mai completamente razionale, perché quello razionale non sarà mai il suo unico movente, sicché la ragione viene a configurarsi non come un qualche cosa che, una volta conquistata, sia per sempre data, dimodoché la razionalità viene a configurarsi, più che come un possesso, come uno sforzo ed un tendere.

di vista dell'uomo. Allo stesso modo, sappiamo pure che anche geografia e storia sono connesse: giacché l'una riguarda la conoscenza del mondo in relazione alla dimensione dello spazio, e l'altra la conoscenza del mondo in relazione alla dimensione del tempo, sicché, se la geografia costituisce il sostrato della storia, il suo riferimento stabile, se così si può dire, anche il tempo fa sentire la sua azione sulla natura di cui si occupa la geografia, così che esiste anche una disciplina come la storia naturale, che è la scienza che vuol risalire, secondo il principio dell'analogia, alle origini di certi fenomeni naturali a partire da effetti ancora visibili (cfr. a questo proposito lo scritto *TP*, VIII, 161 – 162; *SC*, 36 – 37). Così, anche se geografia, biologia e antropologia, sebbene mantengano ben distinti i loro confini, talché nessuna confusione riguardo ai loro principî può esser possibile, pure, esse possono occuparsi, secondo punti di osservazione diversi, di alcuni oggetti comuni. Il più importante tra questi ultimi è, come si comprende, l'uomo. La geografia si occuperà della relazione uomo-ambiente; la biologia dell'uomo come essere naturale, dunque come animale; l'antropologia (pragmatica) di ciò che l'uomo può fare di se stesso come essere libero. Questo implica che, sebbene i punti di vista assunti da queste scienze possano essere tra loro differenti, tra questi ambiti scientifici può però ugualmente esserci qualche punto di contatto nella misura in cui essi si occupino di un medesimo oggetto di studio (l'uomo). Per questo, in relazione al problema che qui si sta analizzando, non sarà fuori luogo interrogare testi come la recensione all'opera di Moscati e i due lavori sulle razze.

La piccola recensione (risalente al 1771) allo scritto di Moscati (secondo il quale l'uomo, all'inizio della sua comparsa sulla terra camminava non su due, ma su quattro arti, come dimostrerebbe tutta una serie di svantaggi legati alla postura eretta), si chiude con alcune affermazioni estremamente significative, che è d'uopo ricordare: «Per quanto paradossale possa sembrare questa tesi del nostro Dottore italiano, essa [...] acquista [dal punto di vista filosofico] pressoché completa certezza. Da essa si vede che la prima preoccupazione della natura sarebbe stata che l'uomo si fosse conservato *per se stesso e a modo proprio* in quanto animale, e a ciò sarebbe stata rivolta la posizione massimamente adatta alla sua struttura interna, alla posizione del feto e alla conservazione nei pericoli, la *quadrupede*; e che però in lui fosse posto anche un germe di ragione grazie al quale, se si sviluppa, egli è destinato *alla società*; e a causa di quest'ultima egli assume in forma permanente la posizione che ad essa è più adatta, ossia la *bipede*, ciò per cui egli per un verso s'innalza infinitamente al di sopra degli animali, ma deve poi anche adattarsi agli incomodi che gli vengono dall'aver sollevato il suo capo così orgogliosamente sopra i suoi vecchi camerati» (*Moscati*, II, 424 - 425; *SPD*, 5). Si intravede qui una convinzione tipicamente kantiana: e cioè che l'abbandono dell'esistenza meramente animale pone tutta una serie di grandissime difficoltà all'uomo, poiché gli impone di abbandonare l'ombrello protettivo che gli è garantito dalla spontaneità della condizione non ancora riflessiva. Una tale posizione è solo apparentemente analoga a quella del Rousseau del *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*: oltre, infatti, alla ben nota differenza metodologica ravvisata tra sé e Rousseau da parte di Kant, testimoniata da un appunto kantiano risalente ad anni non troppo lontani a quelli della recensione allo scritto di Moscati²⁶⁸, v'è anche tra i due,

²⁶⁸ Si tratta della famosa annotazione kantiana apposta, insieme a tanto altre, in margine ad una copia per uso personale del suo scritto *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, e che così suona: «Rousseau. Procede sinteticamente e comincia dall'uomo allo stato di natura; io procedo analiticamente e comincio dall'uomo civilizzato» (*Bemerkungen*, XX, 14; *Annotazioni*, 26; trad. leggermente modificata)

se così posso esprimermi, una notevole differenza contenutistica²⁶⁹. Per il filosofo di Königsberg, infatti, le difficoltà dovute all'innalzamento dell'uomo al di sopra della condizione meramente animale bisogna affrontarle, ma non farlo con spirito mesto e fiacco, bensì consapevole che ciò è imposto all'uomo dalla sua *Bestimmung* naturale; consapevole, quindi, che la sua vera destinazione non è un illusorio paradiso che si trova nei boschi, ma lo stato civilizzato. Come avrà poi a dire Kant nelle sue lezioni di antropologia del *Wintersemester 1777/78*, «è evidente che l'uomo non è stato fatto per vagare nei boschi, ma per vivere in società» (*Pillau*, XXV, 847).

Ma non è solo questa caratteristica naturale fondamentale dell'uomo, il suo essere bipede, che lo induce ad abbandonare la sua esistenza meramente naturale per spingerlo verso un'esistenza storica. Ciò che distingue l'uomo, come essere razionale e storico, dagli altri animali, come esseri meramente naturali, è la sua capacità non solo di *trovarsi* nel mondo, bensì di fare del mondo il *luogo proprio* della sua esistenza: mentre gli altri animali *sono* soltanto al mondo, l'uomo, invece, lo *abita* e lo *colonizza*, facendo di esso il luogo intenzionale della sua azione. Orbene, anche questa caratteristica antropologica ha una ben riconoscibile base biologica: l'uomo, infatti, non è un animale che sia vincolato ad un solo tipo di ambiente, bensì un animale che deve necessariamente adattarsi a diversi ambienti, in modo tale che possa essere sviluppata la più grande varietà: «L'uomo è stato destinato a tutti i climi e ad ogni conformazione del suolo; di conseguenza in lui diversi germi e disposizioni naturali devono trovarsi pronti per essere all'occasione sviluppati o trattenuti, in modo che egli sia adatto al suo posto nel mondo e, col passare delle generazioni, appaia come se fosse originario e fatto appositamente per esso» (*Racen*, II, 435; *SPD*, 13). Qui ritroviamo dunque quella dottrina dei germi, o della preformazione generica (epigenesi), che abbiamo già incontrato nel precedente capitolo, come metafora dello sviluppo della ragione, e qui invece riportata al suo originario ambito biologico. Questa dottrina sarà di estrema rilevanza anche in relazione all'antropologia; in relazione alla biologia essa ha, per i fini che si propone questo lavoro, la sua importanza in ciò, che designa l'essere umano come essere non specifico, che ha bisogno, anche dal punto di vista biologico, di uno sviluppo di certe caratteristiche in lui presenti, caratteristiche che sono propedeutiche alla espansione complessiva del genere umano su tutto il globo terrestre. La natura non vuole che il genere umano si adatti ad un solo tipo di situazione, ad una situazione-tipo, per così dire; essa vuole invece che l'uomo possa all'occorrenza adattarsi ad ogni tipo di situazione nuova. Gli uomini non sono, come molti animali, limitati ad un solo ambiente, ma vivono dappertutto, e i germi posti in lui hanno fatto sì che essi potessero adattarsi ad ogni clima. A questo proposito²⁷⁰, si sono potute sviluppare

²⁶⁹ Per apprezzare la quale si veda la prima parte del discorso sull'*Origine della disuguaglianza*, trad. it. di G. Preti, Feltrinelli, Milano 2006⁹, pagg. 35 – 71, dove Rousseau crede di poter elencare tutti i vantaggi connessi alla condizione dell'uomo naturale o selvaggio, nell'intento di demolire tutti i pregiudizi dell'uomo 'civilizzato' sullo 'stato di natura'.

²⁷⁰ L'andamento di tutto il discorso è, come risulta anche dalla locuzione qui usata, chiaramente teleologico. Kant parla nei suoi scritti sulle razze come se la natura avesse effettivamente voluto predisporre l'uomo per qualche cosa. Tale metodologia teleologica sarà notoriamente rifiutata dalla prima *Critica*. Kant giungerà in ogni caso a far chiarezza sulla portata dei principî teleologici in filosofia della natura come principî puramente metodologici, ancor prima che nella *Critica del Giudizio*, nello scritto che precede quest'opera di due anni, ossia *Sull'impiego di principî teleologici in filosofia*, dove Kant, per l'ultima volta in maniera sistematica, si occuperà del problema della determinazione delle razze. Ma tale scritto non è solo uno scritto di filosofia della biologia, bensì anche uno scritto metodologico, come il titolo stesso testimonia; ed è per questo che in esso Kant può giungere alla soluzione, criticamente matura, secondo cui «quando non siano sufficienti le fonti conoscitive teoretiche noi siamo autorizzati a

le diverse razze, che sono servite a far sì che l'uomo potesse sopravvivere in tutte le condizioni: non esistono diverse specie di uomini, esiste solo un ceppo originario dell'uomo, che però ha avuto la possibilità di differenziarsi e colonizzare tutti gli angoli della terra, data la «tendenza della natura ad adattarsi comunque al terreno, nel corso di lunghe generazioni» (*Racen*, II, 440; *SPD*, 18), sicché gli uomini delle generazioni successive alla prima ipotetica coppia umana «si sarebbero adattati a tutti i climi (*in potentia*), e in modo tale che quel germe in grado di renderli adatti alle regioni della terra in cui essi o i loro discendenti prossimi si fossero imbattuti potesse quivi svilupparsi» (*TP*, VIII, 173; *SC*, 48). La natura vuole, cioè, per il genere umano, la varietà, lo sviluppo di forme nuove, l'emersione dei germi ancora nascosti e di cui non sappiamo ma che devono essere sviluppati: «[La natura] vuole che non continuino già a riprodursi le vecchie forme, ma che emerga tutta la molteplicità da essa posta nei germi originari del ceppo umano» (*TP*, VIII, 167; *SC*, 42). E una tale disposizione finalistica della natura si ritrova anche nelle *varietà* che, all'interno delle razze, la natura predispone come carattere non ereditario, «allo scopo di fondare e in seguito di sviluppare la massima diversità, in vista di scopi infinitamente diversi» (*TP*, VIII, 166; *SC*, 41).

La natura ci equipaggia dunque con dei germi, che giacciono nascosti nella profondità della nostra costituzione biologica di esseri animali, e che si sviluppano all'occorrenza, qualora se ne dia l'occasione, mettendoci così in grado di espandere l'esistenza della nostra specie su tutta la terra. Cosa che noi sappiamo essere avvenuta, giacché gli uomini abitano sia le zone più impervie della terra, nonché le più difficili dal punto di vista climatico, da quelle più fredde, come la Lapponia, la Groenlandia, l'Alaska, a quelle più calde dell'Africa, come anche le zone temperate dell'Europa o del bacino del Mediterraneo. L'uomo ha dunque fatto in modo da mettere a frutto i diversi germi posti in noi dalla natura. Ma com'è potuto avvenire che l'uomo abbia fatto in modo da sfruttare l'intero potenziale biologico messogli a disposizione dalla natura? Era uno scenario, per così dire, obbligato che l'uomo riuscisse a far sviluppare tutti i germi posti in lui, nella sua costituzione biologica? Oppure l'espansione *effettiva* dell'uomo su tutta la terra ha anche altre radici, che non siano strettamente biologiche (radici biologiche che però costituiscono senz'altro il 'ciò senza di cui' il popolamento globale della terra non sarebbe potuto avvenire)? Per rispondere a questa domanda, bisognerà ora passare ad un livello diverso rispetto a quello della biologia, vale a dire al livello della pedagogia e dell'antropologia.

2.2. La costruzione del soggetto umano tramite l'educazione

L'esistenza dell'uomo è un'esistenza inevitabilmente mediata. Mediata dalla sua capacità riflessiva; dalla sua carenza istintuale; dalla necessità, che da ciò deriva, di doversi costruire da sé le sue proprie condizioni di esistenza. È su questo aspetto del 'costruirsi da sé' le proprie condizioni di esistenza che ora bisognerà interrogarsi.

Che l'uomo debba costruire da sé la sua esistenza, che la sua esistenza debba essere mediata, vuol dire che l'uomo è un animale che ha bisogno di educazione. E-ducare, *ex-ducere*, vuol dire: condurre fuori. Nel caso dell'educazione dell'essere umano, ciò viene a significare: portare l'uomo che si trova nello

servirci del principio teleologico, ponendo però dei limiti al suo impiego, in modo da assicurare alla ricerca teoretico-speculativa il diritto di *precedenza*» (*TP*, VIII, 160; *SC*, 34).

stadio iniziale dello sviluppo della sua persona fuori dalla condizione naturale in cui egli viene a trovarsi, che è la condizione del non-essere-coltivato. Ma ciò non significa introdurlo in un ordine di cose arbitrariamente stabilito da colui il quale ha l'autorità per farlo, ossia l'educatore. Portare fuori dalla condizione naturale significa invece: mettere in grado il bambino, futuro uomo, attraverso le riflessione e la cura, di costruire da sé la propria condizione di esistenza. L'uomo ha bisogno di essere educato, curato, *e perché* ciò gli è imposto da una vera e propria necessità biologica, che invece non è propria degli animali (giacché l'uomo viene al mondo completamente indifeso e incapace di sostentarsi), *e perché* egli è l'unico animale che ha la capacità di farlo, ed in questo senso egli, attraverso l'educazione, deve guadagnarsi la via d'accesso alla propria destinazione. Cerchiamo di vedere come Kant esponga i motivi che stanno alla base di tutto ciò, servendoci della sua *Pedagogia*.

Per quanto riguarda la necessità biologica dell'educazione, Kant così si esprime: «L'uomo è l'unica creatura che deve essere educata [...] Gli animali usano regolarmente le loro facoltà non appena le abbiano [*sobald sie deren nur welche haben*], cioè in modo che non siano per loro stessi dannose [...] Gli animali non hanno bisogno di alcuna cura [...] La maggior parte degli animali ha ben bisogno di nutrimento, ma di nessuna cura. Per cura si intende cioè i provvedimenti adottati dai genitori affinché i bambini non facciano alcun uso dannoso delle loro forze» (*Päd*, IX, 441)²⁷¹. Gli uomini hanno dunque bisogno di cure, perché essi, appena nati, e poi ancora per lunghi anni, non sono in grado di utilizzarle in maniera conforme allo scopo. Anzi, queste forze non solo essi non sono in grado di utilizzarle in maniera conforme allo scopo, ma in realtà esse non possono neppure dirsi attualmente presenti, giacché essi si trovano nello stato di semplici germi che devono essere sviluppati. Ma la semplice cura, che costituisce la base meramente biologica dell'educazione, ossia la necessità che la natura ci ha imposto, se così si può dire, per condurci sulla strada dell'educazione stessa, non costituisce l'intera educazione: vi sono ancora, infatti, la *disciplina* e l'*istruzione* (cfr. *Ibidem*).

La disciplina riveste una funzione fondamentale, anche se soltanto negativa. Essa è fondamentale, perché ponendo dei limiti, fa in modo che l'uomo possa tracciare da se stesso la strada che in seguito seguirà. Si può qui ripetere a proposito della disciplina ciò che nel precedente capitolo (cfr. § 3) si è detto a proposito della *Critica della ragione pura* come disciplina della ragione: e cioè che il compito di disciplinare, che sembra meramente negativo, è già in realtà in se stesso positivo, poiché nessun limite è possibile, se non in relazione ad un concetto determinato, che in quanto tale è in realtà già positivo. La disciplina riveste così la massima importanza, perché essa contiene in sé il momento *negativo* di quella mediazione culturale che l'uomo deve compiere, in quanto essere riflessivo, per poter stare al mondo. Ma ascoltiamo lo stesso Kant: «La disciplina o educazione trasforma l'animalità in umanità. Un animale è già tutto in virtù del suo istinto²⁷²; una ragione estranea si è già presa cura di tutto per lui. Ma l'uomo ha bisogno della propria ragione. Egli non ha alcun istinto e deve egli stesso elaborare il piano del suo

²⁷¹ Un richiamo all'*Emile*, laddove Rousseau afferma: «Se l'uomo venisse al mondo grande e robusto, statura e forza gli sarebbero inutili, finché non avesse imparato a servirsene; gli riuscirebbero anzi dannose, impedendo agli altri di prendersi cura di lui; abbandonato a se stesso, morirebbe prima ancora di aver conosciuto i propri bisogni» (J. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, trad. it. di P. Massimi, con un saggio di C. Lévi-Strauss, Mondadori, Milano 1997, pag. 8).

²⁷² Ancora un richiamo a Rousseau. Si legga quanto afferma il ginevrino nel suo *Discours sur l'origine de l'inégalité*: «Un animale dopo qualche mese è quello che sarà per tutta la vita e la sua specie dopo mille anni è ancora quella che era nel primo anno del millennio» (*Sull'origine della disuguaglianza*, cit., pag. 48).

comportamento. Poiché egli non è in grado di far ciò subito, ma viene al mondo rozzo, allora altri devono farlo per lui» (*Ibidem*). Questo punto è della massima importanza. L'uomo ha bisogno di educazione, perché non solo, come sappiamo, è un essere (relativamente) senza istinto, ma anche perché è un essere libero, che ha bisogno di far da sé il piano della sua esistenza. Con ciò, si è già passati dal piano della pura disciplina, che è negativa, alla parte propriamente positiva dell'educazione, e cioè la cultura. La cultura, infatti, è proprio ciò tramite cui si acquisiscono quelle abilità e quelle conoscenze che sono indispensabili al genere umano, e di cui dicevo poc'anzi. Disciplina e cultura sono tra di loro complementari, e necessarie allo stesso modo. Infatti, se, come afferma Kant, «colui che non è coltivato è rozzo, chi non è disciplinato è selvaggio» (*Päd*, IX, 444), si può ben dire che, per dirozzarsi, è ben necessario essere disciplinati, ma che al tempo stesso la disciplina occorre solo perché essa si riferisce alla necessità che l'uomo «faccia da sé il piano del suo comportamento» tramite la cultura.

Si diceva che l'uomo deve costruire da sé il suo piano di esistenza. Un tale piano di esistenza riguarda così il singolo come anche la specie. Sia nell'uno che nell'altro caso, l'educazione si staglia su uno sfondo storico: infatti, l'educazione è ciò che mette in collegamento ed in relazione diverse generazioni, poiché «una generazione educa un'altra» (*Ibidem*), e ciò è vero non soltanto perché l'uomo giunge al mondo rozzo ed impreparato alla vita, talché altri devono prendersi cura di lui, ma anche perché l'educazione deve tramandare una serie di conoscenze ed abilità le quali non possono essere apprese sempre di nuovo daccapo. Il carattere di mediatezza che assume l'esistenza umana si osserva anche in questa caratteristica storica dell'educazione. L'educazione assume una tale valenza storica, infatti, per quella già menzionata differenza fondamentale tra l'uomo e l'animale, per la quale quest'ultimo raggiunge sempre immancabilmente la sua destinazione, perché egli diventa quasi subito tutto ciò che può essere, mentre il primo si trova inserito in un contesto che è frutto del lavoro di generazioni differenti, e che egli stesso deve a sua volta elaborare, per tramandarlo poi, trasformato grazie alla sua opera, alle generazioni successive – ciò che dà luogo ad un compito che si snoda attraverso le generazioni, e che, tendenzialmente, è infinito. Infatti non solo l'uomo deve poter apprendere, tramite l'educazione, tutta una serie di nozioni e di abilità che sono state elaborate dalle generazioni passate, e che gli sono indispensabili, poiché esse costituiscono per lui una 'seconda natura'; ma colui stesso che viene educato deve, partendo dal livello di conoscenze e abilità che gli sono state tramandate tramite l'educazione, far progredire le stesse incessantemente, in un progresso infinito che va di generazione in generazione: «L'educazione – afferma Kant – è un'arte il cui esercizio deve essere perfezionato attraverso molte generazioni. Ogni generazione, provvista delle conoscenze di quella precedente, può sempre più realizzare un'educazione che sviluppi tutte le disposizioni naturali dell'uomo in maniera regolare e conforme allo scopo e in tal modo conduca l'intera specie umana alla sua destinazione» (*Päd*, IX, 446). Sicché, da ultimo, la necessità dell'educazione sta nel fatto che «la specie umana deve portare alla luce [*herausbringen*] da sé a grado a grado tutte le disposizioni naturali mediante il proprio sforzo» (*Päd*, IX, 441).

Si ritrova qui quella dottrina dei germi o disposizioni naturali che avevamo già incontrato nel precedente capitolo. Anche in questo caso, Kant afferma chiaramente che tali germi e disposizioni devono essere attualizzati; ma qui è ancora più deciso nell'affermare che una tale attualizzazione non può giungere, per così dire, da sé e in automatico, ma occorre che l'uomo si adoperi in maniera attiva affinché ciò avvenga.

Scrivono i filosofi: «Vi sono molti germi nell'umanità, ed è compito nostro [*ist es unesre Sache*] sviluppare le disposizioni naturali in maniera proporzionata, realizzare l'umanità a partire dai suoi germi e di fare in modo che l'uomo raggiunga la sua destinazione» (*Päd*, IX, 445). Ancora: «Poiché lo sviluppo delle disposizioni naturali, nell'uomo, non avviene da sé, ogni educazione è allora un'arte. La natura non ha posto in lui a tal fine nessun istinto» (*Päd*, IX, 447). E infine: «L'uomo deve prima di tutto sviluppare le sue disposizioni al bene; la Provvidenza non le ha messe in lui già pronte; sono semplici disposizioni» (*Päd*, IX, 446). Quali siano queste disposizioni, dovrebbe essere ormai chiaro. Giova ripeterlo da un ulteriore punto di vista, qual è quello della pedagogia rispetto agli altri fino ad ora indagati. Ma non prima di aver chiarito che nessuna disposizione può svilupparsi se non si impara a fare e a pensare da sé, poiché il pensar da sé è l'unico seme che può far germogliare i frutti che sono propri dei germi che giacciono nascosti nelle profondità dell'animo umano. Allora, il problema dell'educazione non è quello del 'guidare un altro' che è sottoposto a colui che ha l'autorità di educare. Certo, questo sarebbe ben possibile, ma non è in alcun modo auspicabile: «L'uomo può essere o semplicemente addestrato, ammaestrato, istruito in maniera meccanica, o essere realmente rischiarato. Si addestrano i cani, i cavalli, e si possono addestrare anche gli uomini [...] Ma con l'addestramento non lo si è ancora preparato, ma conviene particolarmente che i bambini imparino a pensare» (*Päd*, IX, 450)²⁷³. Una volta che ciò sia avvenuto, sarà possibile anche operare in modo da far sviluppare i germi presenti in ciascuno, ragion per cui «nell'educazione l'uomo deve dunque 1) essere *disciplinato* [...] La disciplina è dunque semplicemente il domare la selvatichezza. 2) L'uomo deve essere *coltivato*. La cultura comprende in sé l'insegnamento [*Belehrung*] e l'istruzione [*Unterweisung*]. Essa è l'acquisizione dell'abilità. Quest'ultima è il possesso di una facoltà che è sufficiente a qualunque fine. Essa non determina alcun fine [specifico], ma lascia ciò più tardi alle circostanze [...] 3) Si deve poi badare anche che l'uomo diventi *prudente*, che sia adeguato alla società umana, che sia ben voluto e vi abbia influsso. A ciò appartiene una certa specie di cultura, che si chiama *civilizzazione* [...] 4) Si deve badare alla *moralizzazione*. L'uomo non deve solo possedere l'abilità per ogni tipo di fine, ma anche assumere l'intenzione [*Gesinnung*] di scegliere soltanto fini schiettamente buoni» (*Päd*, IX, 449 – 450).

Come si vede, ciò che Kant prospetta qui non è soltanto una teoria dell'educazione, se si intende per educazione una pratica delimitata ad una certa fascia d'età, ossia quella dell'infanzia. Si tratta invece di molto di più. Le riflessioni kantiane riguardano certo l'educazione dei fanciulli, ma, a partire da essa, si allargano ad una meditazione più comprensiva riguardante la necessità, da parte del genere umano, di trarre da sé tutte le proprie abilità e la propria cultura. L'educazione in senso stretto, dunque, l'educazione dei fanciulli, si inserisce in un contesto più ampio, e cioè nel contesto che si rivolge al genere umano nella sua totalità. La teoria kantiana dell'educazione non è comprensibile senza fare riferimento alla sua antropologia, non è comprensibile senza tenere contestualmente presenti le sue riflessioni sul *Charakter der Menschengattung*. Poiché il carattere della specie è quello di dover trarre da sé tutte le sue abilità e le sue conoscenze, compito dell'umanità sarà allora di sottoporsi da se stessa ad una continua educazione, che in tal modo, per usare il titolo d'un famoso libro di Lessing, si configura come un'*educazione del*

²⁷³ Ancora una volta, l'ispirazione di Kant sembra essere qui Rousseau, il quale, nell'*Emile*, fa una distinzione simile a quella operata dal filosofo di Königsberg tra 'guida' ed 'educazione' del fanciullo, affermando che mentre «le piante si coltivano, gli uomini si educano» (*Emilio*, cit., pag. 8).

*genere umano*²⁷⁴. Non è dunque possibile realizzare la *Bestimmung der Menschheit* senza l'educazione, senza l'arte di imparare ad 'umanizzarsi' costantemente. L'uomo (così si apre, lo abbiamo visto, la *Pädagogik* kantiana), dunque, è l'unico animale ad aver bisogno di educazione: perché l'uomo è l'unico animale – possiamo così concludere questo breve sguardo sulla dottrina pedagogica kantiana – che abbia bisogno di cultura, l'unico che, per vivere, abbia bisogno di 'coltivarsi'.

2.3. Le caratteristiche antropologiche del genere umano

Dal precedente capitolo, abbiamo appreso che l'uomo è un essere mondano, ossia un essere che è costantemente in relazione con il mondo, al quale egli deve riferire tutto il suo sapere, che così viene a configurarsi non come meramente scolastico, ma come cosmico. L'uomo come essere eminentemente teleologico – si era detto sempre in precedenza – è un essere che si pone sempre in relazione con il mondo, quale 'sostrato' di ogni sua possibile progettualità. Si tratta, ora, di approfondire, tramite il vario materiale di argomento antropologico giunto fino a noi²⁷⁵ (oltre all'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, le *Vorlesungen über Anthropologie* e le *Reflexionen zur Anthropologie*), questa caratterizzazione del genere umano, per comprendere in che senso si ponga, all'interno della 'caratteristica antropologica', una relazione tra teleologia, storicità e mondo.

Kant apre la sua *Anthropologie* definendone soprattutto l'oggetto: «Tutti i progressi della cultura [...] hanno per fine l'applicazione delle conoscenze e delle abilità così acquisite al loro uso nel mondo; ma nel mondo l'oggetto più importante a cui rivolgere questa applicazione è l'uomo, perché l'uomo è il fine ultimo di se stesso» (*ApH*, VII, 119; *AP*, 3). In questo senso, aggiunge Kant, l'*Antropologia* è una conoscenza del mondo, benché l'uomo sia solo *uno* degli esseri viventi sulla terra. Si comprende cosa voglia dire qui il filosofo: poiché l'uomo, essendo fine ultimo di se stesso, costituisce, con la sua capacità teleologica e progettante, un intero mondo, allora una disciplina come l'antropologia costituisce una conoscenza del mondo, giacché si occupa della capacità dell'uomo di farsi mondo e di abitare il mondo²⁷⁶. Questo richiamo all'uomo come fine di se stesso, che potrebbe sembrare estrinseco all'interno della prospettiva di un'antropologia dal punto di vista pragmatico, è al contrario funzionale alla

²⁷⁴ L'educazione del genere umano era, secondo Lessing, il graduale venire a coscienza di sé da parte dell'umanità, ciò per cui bisognava, secondo lui, passare attraverso le forme delle religioni rivelate, la cui epoca di fioritura è quella della 'fanciullezza' del genere umano. La rivelazione è perciò per il genere umano «ciò che l'educazione è per il singolo uomo». Le religioni rivelate, parlando un linguaggio semplice e comprensibile, sarebbero perciò degli strumenti per accompagnare la crescita morale e culturale dell'umanità, fino al momento in cui esse devono venir sostituite (nonché convalidate in ciò che esse hanno di valido) da quella più matura religione razionale: «La rivelazione aveva guidato la [...] ragione e ora la ragione acclarò d'un tratto la [...] rivelazione» (G. E. LESSING, *L'educazione del genere umano*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di G. Ghia, UTET, Torino 2006, pagg. 515 – 540; per le citazioni cfr. pagg. 516 e 525). Per un confronto tra Lessing e Kant, si veda G. CUNICO, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.

²⁷⁵ È evidente che qui non si potrà analizzare tutto il materiale di argomento antropologico in nostro possesso. Sull'antropologia nel suo complesso, in ogni caso, esiste ormai una notevole mole di letteratura; per un quadro riassuntivo su tale letteratura, rimando a I. RAIMONDI, *L'antropologia pragmatica kantiana. «Lebenswelt», «prassi» o «autocoscienza storica»? Note su alcune interpretazioni recenti dell'antropologia di Kant*, in «Studi kantiani», 15, 2002, pagg. 211 – 236.

²⁷⁶ Sulla connessione tra antropologia e mondo, si veda p. es. C. LA ROCCA, *Le lezioni di Kant sull'antropologia*, in «Studi kantiani», 13, 2000, pagg. 103 – 117.

prospettiva teleologica sottesa tanto alla morale come anche all'antropologia²⁷⁷. Compito di un'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* diventa dunque quello di cogliere il nesso che l'uomo può istituire, in base alle condizioni date dalla sua costituzione di essere ragionevole terrestre, tra se stesso e il mondo che gli si apre dinanzi. L'*Antropologia* è *pragmatica* e non *fisiologica* perché non riguarda la costituzione naturale dell'essere umano, dunque non riguarda ciò che la natura fa dell'uomo, bensì ciò che l'uomo può fare di se stesso nel suo rapporto con il mondo a partire dalla costituzione biologica data. «Questa antropologia – scrive Kant – [...] potrà essere detta propriamente *pragmatica* [...] perché contiene la conoscenza dell'uomo come cittadino del mondo» (*ApH*, VII, 120; *AP*, 4). L'antropologia è dunque *pragmatica* non perché, come erroneamente si potrebbe credere, essa si rivolga ad una dimensione soltanto utilitaristica. C'è, certamente, anche questa dimensione nell'antropologia, ma essa non è affatto l'unica. Piuttosto, l'antropologia è *pragmatica* perché essa si occupa del *πράγμα*, di ciò che viene fatto non nel senso del *ποιεῖν*, ma nel senso della *πράξις*. L'antropologia infatti non deve produrre nulla, ma solo fare un uso di ciò che c'è (le disposizioni e le facoltà naturali dell'uomo) sulla base di un fine posto dall'uomo, e tale fine riguarda lo svolgimento della vita dell'uomo stesso nella sua relazione con il mondo e con gli altri uomini. Kant lo dice chiaramente: è inutile pensare di volere indagare la natura umana dal punto di vista fisiologico, se si vuole fare dell'uomo un cittadino del mondo; chi, per esempio, «indaga le basi naturali su cui poggia [...] la facoltà della memoria, può andare arzigogolando (come ha fatto Cartesio sulle tracce delle impressioni lasciate dalle sensazioni, ma dovrà riconoscere che in questo giuoco egli non è che lo spettatore delle proprie rappresentazioni [...]) Ma se egli si servisse delle osservazioni e delle scoperte su ciò che favorisce o ostacola la memoria, avvalendosi in ciò della conoscenza dell'uomo, la sua ricerca costituirebbe una parte dell'antropologia dal punto di vista *pragmatico*»» (*ApH*, VII, 119; *AP*, 3 – 4)²⁷⁸.

Non è perciò un caso che Kant cominci la sua *Anthropologie* partendo dalla coscienza che l'uomo ha di se stesso: «Che l'uomo possa avere una rappresentazione del proprio io, lo innalza infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. Perciò egli è una persona e, grazie all'unità della coscienza in tutti i mutamenti che subisce, una sola e stessa persona, cioè un essere del tutto diverso, per rango e dignità, dalle cose» (*ApH*, VII, 127; *AP*, 9). Kant ricava qui la caratteristica dell'esser persona dell'uomo

²⁷⁷ Sul rapporto tra antropologia e morale, cfr. R. BRANDT, *Nochmals: Kants Philosophie der Klugheit*, in C. FERRINI (cur.) *Eredità kantiane*, cit., pagg. 357 – 388, che mette in evidenza come etica ed antropologia, libertà e prudenza, non siano fino in fondo compatibili in base alle premesse sistematiche di Kant, che pongono un netto scarto tra causalità secondo libertà, soprasensibile, e causalità naturale, fenomenica. La difficoltà è certamente reale, e l'eccessiva rigidità della separazione tra i due mondi acuisce, in Kant, il problema di una possibile comunicazione tra le diverse sfere del pratico. Tuttavia, come cercherò di mettere in luce, una possibile comunicazione tra ambiti diversi della filosofia pratica si può porre sul percorso teleologico contraddistinto dal concetto di 'destinazione del genere umano'. Il saggio di S. MARCUCCI, *Etica e antropologia in Kant*, in «Idee», 42, 1999, pagg. 9 – 23, costruisce invece un percorso tra le opere e le lezioni di Kant in cui evidenzia varie fasi del rapporto complesso tra etica e antropologia.

²⁷⁸ Forse è proprio in questo marcato riferimento al mondo che si coglie la differenza più forte tra l'antropologia kantiana e la psicologia empirica di matrice wolffiana e baumgarteniana, che pure costituisce il punto di riferimento più prossimo dell'antropologia di Kant, dato che la sezione della *Psychologia empirica* della *Methaphisica* di Baumgarten era il testo di riferimento delle lezioni kantiane. C'è tuttavia, oltre a questa, ancora una differenza epistemologica fondamentale, dato che, per Kant, l'antropologia non può far parte di alcuna metafisica. Sulla definizione dell'oggetto dell'antropologia kantiana, nonché per la sua differenza dalle formulazioni razionalistiche della *psychologia empirica*, cfr. R. BRANDT - W. STARK, *Einleitung*, in *Vorlesungen über Anthropologie*, in KGS, XXV, spec. pagg. VII – XXIV; P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, pagg. 10 – 12.

dalla coscienza che egli ha di se stesso, in modo antitetico a quanto egli ha fatto nella prima *Critica* e negli scritti di morale, dove la dignità dell'essere umano veniva fondata sulla sua capacità di formulare massime ispirate alla legge morale. Questa contraddizione, tuttavia, si spiega abbastanza facilmente, se pensiamo al fatto che qui Kant pone la sua attenzione sulla capacità riflessiva dell'uomo, che è ciò che lo mette in grado di conoscere le cose in maniera mediata, per l'appunto come oggetti in relazione a se stesso come soggetto, istituendo in tal modo un rapporto dialettico tra l'interno e l'esterno, tra l'io ed il mondo. Questo esser mediato del rapporto tra uomo e mondo è poi proprio ciò che pone la necessità da parte dell'uomo di costruirsi la sua esistenza come cittadino del mondo, allontanandosi dalla mera immediatezza dell'istinto naturale²⁷⁹.

Si pone tuttavia qui una domanda. Cercando di ricavare in questo modo il rapporto tra uomo e mondo, innalzando l'antropologia, la conoscenza dell'uomo, a conoscenza del mondo, non si cade in un palese soggettivismo? Ormai dovrebbe essere chiaro che così non può essere. In primo luogo, bisogna ricordare che la conoscenza del mondo non si esaurisce nella conoscenza dell'uomo, ma richiede anche una conoscenza dell'ambiente dove l'uomo vive. Ma in secondo luogo, bisogna anche ricordare che la conoscenza antropologica non si esaurisce in una osservazione della soggettività, come potrebbe sembrare in base al passo in precedenza citato. Che vi sia una soggettività, un essere libero che liberamente si progetta, è condizione imprescindibile affinché si dia una conoscenza del mondo: giacché infatti se tutto accadesse nella immediatezza non riflessiva, il mondo in quanto tale non giungerebbe neanche a porsi come problema. Ma bisogna comprendere bene quale sia la questione attorno a cui si affatica l'antropologia. Il fatto che essa sia conoscenza del mondo, ma conoscenza del mondo attraverso la (e in virtù della) prassi di un ente costitutivamente teleologico, indica che il problema dell'antropologia è sì quello dell'uomo, ma di un uomo che non può mai essere distaccato dal suo vivere nel mondo. Quello dell'io è perciò il punto di partenza necessario per l'antropologia, se essa vuol esser pragmatica e non fisiologica, ma tale punto di partenza non è quello di un fondamento il quale sia chiuso in se stesso. Questo punto di partenza è, in quanto tale, un'apertura, un rapporto, come richiede il suo carattere teleologico. La soggettività è dunque, nell'antropologia, la porta d'accesso al mondo, giacché essa è costitutivamente per il mondo. Nell'*Anthropologie* pubblicata nel 1798, per esempio, Kant si dichiara contrario ad ogni forma di eccessiva introspezione ed autosservazione, nonché avverso a «redigere minuziosamente la storia interna del corso involontario dei nostri pensieri e sentimenti; questa è la strada che [...] ci fa cadere nell'illuminatismo e nel visionismo terrificante» (*ApH*, VII, 133; *AP*, 15). Ma questa

²⁷⁹ A. POTESTÀ, *La «Pragmatica» di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, prefazione di C. Sini, Angeli, Milano 2004, definisce l'antropologia pragmatica come una 'autopercezione dell'io' ed in tal modo spiega la circostanza che essa debba cominciare dalla conoscenza dell'io, sicché «il progetto di una *antropologia filosofica* è una proiezione ideale: è quell'autocoscienza dell'intelletto e della ragione nella quale la filosofia stessa deve autenticarsi» (pag. 50). Quest'ultima frase, in particolare, fa comprendere che l'autore interpreta l'antropologia come la cifra fondamentale del filosofare kantiano. Anche se essa rimane fuori dalla filosofia trascendentale rigorosamente intesa, costituisce però il campo di interesse proprio di ogni domandare filosofico, anzi l'antropologia, agendo al di là della logica fondazionale, fornirebbe l'articolazione propria del soggetto che invece pone la fondazione del sapere dal punto di vista trascendentale, e così l'antropologia fonderebbe dall'esterno (in questo modo s-fondandola) la filosofia trascendentale, e «l'antropologia [...] può solo tenere insieme i frammenti della filosofia con il sapere della propria progettualità, essa può solo comprendere la necessità di *un sistema diffranto in schegge*» (pag. 113). Mi pare che vi sia più di un elemento per ritenere questa ricostruzione, se non dubbia, quanto meno discutibile.

non è l'unica osservazione contro gli eccessi di una soggettività che pretenda di chiudersi in se stessa; infatti, Kant mette in guardia dall'egoismo logico, che non vuole sottoporre i propri pensieri al giudizio altrui, dall'egoismo morale, che è proprio di chi vuole ricondurre a se stesso tutti i fini, e dell'egoismo estetico, che è proprio di chi si accontenta soltanto del proprio gusto (cfr. *ApH*, VII, 128 – 130; *AP*, 10 – 12). Come si dice nell'*Anthropologie Friedländer*, «ogni uomo, in quanto persona o intelligenza, in virtù dell'io rapporta tutti i pensieri a sé, in tutto il mondo non gli è niente di più prossimo che egli stesso» (*Friedländer*, XXV, 476), e tuttavia, se ogni uomo è *focus* del mondo, egli non è il *centrum* di esso (cfr. *Ibidem*).

Ma ciò non basta: perché Kant, svolgendo l'analisi delle facoltà conoscitive, non solo mostra di non condividere l'opinione di coloro che disprezzano la sensibilità, ma addirittura ne scrive un'apologia dalle false accuse che essa è costretta a ricevere, pur ribadendo la supremazia dell'intelletto, che è attivo, sulla sensibilità, che invece è meramente passiva. Ma, anche se questo è vero, Kant non pretende affatto che l'intelletto indebolisca la sensibilità, bensì solo che la signoreggi (cfr. *ApH*, VII, 144; *AP*, 26). In tal modo, il filosofo mostra la necessità dell'incontro della soggettività umana con qualcosa che è sì *fuori* rispetto ad essa, ma che non per questo le è *esteriore*. Il mondo è precisamente questo che di *esterno non esteriore* rispetto alla soggettività, e noi entriamo in relazione con esso grazie alla sensibilità, che è sì qualcosa che fa parte del soggetto, ma che al tempo stesso lo mette in relazione con l'esterno. In tal modo, il mondo si costituisce, ancora una volta, come l'oggetto intenzionale di ogni antropologia

Questo rapporto intenzionale tra soggetto e mondo era del resto comprensibile già a partire dalla prima *Critica*, e precisamente dalla sezione sulla *Confutazione dell'idealismo*. Si ricorderà che Kant aveva aggiunto questa sezione alla seconda edizione della *Critica*, del 1787, per rispondere a quanti avevano voluto vedere nella sua opera una riedizione dell'idealismo berkeleyano. In quel luogo, Kant aveva chiarito che il pensare umano è sempre in qualche modo 'localizzato', ha sempre un rapporto con qualcosa di esterno al pensiero stesso. Egli afferma dunque: «Io sono cosciente della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determinazione di tempo presuppone qualcosa di permanente nella percezione. Questo permanente non può tuttavia essere qualcosa in me, poiché appunto la mia esistenza può essere determinata soltanto mediante questo permanente. La percezione di questo permanente è quindi possibile solo attraverso una cosa fuori di me» (*KrV*, III, 191; *CRP*, 296). Senza ora qui approfondire ulteriormente le questioni emergenti dalla *Confutazione dell'idealismo*, ciò che ne risulta chiaramente è che l'io, il soggetto, è certamente ciò a partire da cui, attraverso l'appercezione trascendentale, tutto quanto può essere organizzato e collegato; ma quest'io stesso, che per percepire se stesso ha bisogno di percepire qualcosa di esterno come permanente, si configura come una struttura relazionale, che, se da un lato non può percepire se stessa se non in relazione a qualcosa di esterno, dall'altro dà a questo qualcosa di esterno le regole che, sole, permettono di conoscerlo come una molteplicità comprensibile in quanto ordinata secondo leggi. Il soggetto è così una sorta di 'modulo' nel quale interno ed esterno vengono a comunicare, in qualche modo 'costruendosi' reciprocamente. Il soggetto è dunque una struttura, ma non tanto una struttura sostanziale, bensì una struttura aperta; ed esso è *anche*, ma non *soltanto* il luogo della

relazione in cui la scienza si costruisce, poiché la relazione che il soggetto viene a costituire con il mondo è anche una relazione *immediatamente* pratica²⁸⁰.

Una tale teoria della soggettività ha importanti ricadute in ambito antropologico. Tracce importanti di queste ricadute le troviamo, oltre che nel libro del 1798, nei corsi kantiani sull'antropologia. In essi Kant mette in rilievo ancor più che nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* la necessità che il soggetto rivolga la sua attenzione e la sua attività ad oggetti che sono fuori di lui. Tuttavia, la maggiore accentuazione di questo aspetto non muta il quadro concettuale tracciato nel libro pubblicato, che segue una traiettoria pressoché identica a quella tracciata nelle *Vorlesungen*. Anche nei corsi, Kant comincia la sua antropologia dalla soggettività, dalla coscienza di se stesso che l'uomo, unico tra gli animali, può esprimere; e, sebbene in alcuni corsi, specie quelli più antichi, Kant parla dell'io in termini che sarebbero poi stati radicalmente rivisti a partire dalla prima *Critica*, ossia in termini di semplicità, sostanzialità, etc.²⁸¹, pure, ciò che rimane costante, è l'insistenza sulla relazione necessaria tra uomo e mondo. Qui citerò soltanto qualche brano a titolo d'esempio. Nella *Menschenkunde*, più o meno coeva rispetto alla *Kritik der reinen Vernunft*, Kant scrive: «La nostra coscienza è duplice: [v'è] una coscienza di noi stessi o degli altri oggetti [...] Quanto più tuttavia siamo fuori di noi, occupandoci degli altri oggetti, tanto più risparmiamo la nostra forza d'animo. Vi sono coloro che badano a se stessi, che osservano se stessi e che pongono attenzione solo a se stessi: questi sono esaltati e ipocondriaci, che dirigono le loro attenzione soltanto al loro stato d'animo, al corso dei loro pensieri e dei loro discorsi. L'uomo di mondo, invece, è sempre fuori di sé, e bada soltanto alle cose»; dirigendo la nostra attenzione fuori di noi, «l'animo guadagna forza, e il principio vitale si rafforza (MK, XXV, 862). Nella *Anthropologie Mrongovius* queste posizioni vengono sostanzialmente ripetute: Kant afferma che «l'osservazione di se stessi è innaturale», mentre «l'osservazione di altri oggetti ci serve dunque per il ristabilimento delle forze» (*Anth. Mrongovius*, XXV, 1218).

L'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* e le *Vorlesungen über Anthropologie* ci restituiscono, dunque, un'immagine dell'uomo che conferma quanto si era andati finora affermando. L'uomo è infatti un essere teleologico che si trova in una situazione di autorelazione e di eterorelazione, che istituisce il punto di collegamento tra relazione a sé e relazione al mondo nella sua capacità di agire, nella sua capacità teleologica, poiché il fine è quella struttura intenzionale che il soggetto da un lato relaziona a se stesso (ogni fine del soggetto è sempre un *suo* fine), e che dall'altro lo mette in contatto con una trascendenza, in relazione alla quale egli deve operare (ogni fine ha infatti luogo nel mondo). Come più volte è stato ripetuto, in questa tensione si apre il campo della storicità, il campo del progetto che l'uomo, da essere libero, liberamente elabora. E tuttavia – non è strano voler elaborare una teoria della storicità a partire da una antropologia, ossia da una serie di 'disposizioni' che sembrano mantenersi costanti nel tempo, e che proprio perciò non sono assoggettabili alla storia, storia che in tal modo verrebbe a rappresentare solo il mezzo tramite il quale la natura umana, quale essenza e sostanza 'stabile' viene a

²⁸⁰ P. SALVUCCI, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1963, mette in evidenza che il soggetto kantiano ha bisogno strutturalmente di rapportarsi all'esterno, perché è un soggetto finito. Egli fa notare che «senza la realtà che è fuori di noi [...] la stessa coscienza trascendentale, chiusa nella sua povertà, mancherebbe della condizione stessa del suo esercitarsi» (pag. 331).

²⁸¹ Si veda, per esempio, l'*Anthropologie Collins*, del WS 1772/73, XXV, 10, nonché l'*Anthropologie Parow*, dello stesso anno, XXV, 244 – 246.

subire le sue modificazioni soltanto ‘accidentali’? Ciò non sembra soltanto una conseguenza che deriva dall’impianto teorico kantiano, ma lo stesso filosofo in qualche modo ascrive all’antropologia il merito di non farci conoscere soltanto lo stato mutevole della condizione umana, bensì la sua natura immutabile. Così nell’*Anthropologie Friedländer*: «L’antropologia non è tuttavia una antropologia locale²⁸², bensì un’antropologia generale. Con essa non si impara la condizione [*Zustand*] dell’uomo, ma si conosce la natura dell’umanità, infatti le qualità [*Beschaffenheiten*] locali degli uomini cambiano sempre, ma non la natura dell’uomo» (*Friedländer*, XXV, 471). Tuttavia, c’è subito da aggiungere, in Kant non si trova solo questa formulazione del problema della conoscenza dell’uomo. Un’impostazione meno ‘sostanzialistica’ si trova per esempio nell’*Anthropologie Pillau*: «Cerco di trovare il carattere della specie umana, di paragonare un’epoca dell’umanità con un’altra e da ciò di vedere quale sia la destinazione dell’uomo. Infatti noi non possiamo dire che le cose resteranno costantemente come sono adesso; ciò sarebbe proprio come se gli antichi avessero dovuto dire che le cose sarebbero rimaste per sempre com’erano ai loro tempi [...] A partire da diverse circostanze, noi possiamo tuttavia talvolta scoprire certe disposizioni, e da ciò concludere quale sia stato il fine della natura nei riguardi dell’umanità» (*Pillau*, XXV, 838 – 839). Certamente neanche questo passo è dirimente rispetto alla questione posta; infatti, che le cose non rimangano sempre uguali nel corso del tempo e delle diverse epoche storiche, è verità talmente evidente da non valere la pena neanche di soffermarvisi. Potrebbe ben pensarsi, infatti, che ciò cui Kant si riferisce è semplicemente il cambiamento (accidentale) delle condizioni in cui viene a trovarsi l’umanità, ferma restando l’immutabilità della sua natura. Ma forse un altro passo può aiutarci a comprendere meglio le sfumature, molto sottili, sottese al ragionamento kantiano: «I fenomeni in certe epoche non indicano come è fatto l’uomo, ma solo come saranno costituite le disposizioni in quel tempo e in certe circostanze. Esse non ci fanno conoscere quali germi giacciono nascosti nell’anima dell’uomo [...] È difficile ricavare dai fenomeni presenti e passati ciò che è caratteristico [*Eigentliches*] degli uomini; infatti non troviamo altro che la qualità delle disposizioni attuali» (*Pillau*, XXV, 838). Da ciò che si comprende da questo passo, non solo le circostanze attuali e quelle passate, ma mai nessuno sviluppo momentaneo dell’umanità può rivelarci l’autentica natura dell’uomo. Noi possiamo bensì scoprire delle disposizioni, che sono date da alcune regolarità e caratteristiche riscontrabili nei tempi presenti e passati; ma il punto è che ci è impossibile sapere a cosa possano mai condurre tali disposizioni, perché ne conosciamo soltanto un’estrinsecazione parziale. Lo snodo di tutta la questione, allora, è che questo carattere sostanziale della natura umana, sotto forma di disposizioni che si mantengono costanti e che noi dobbiamo cercare di scoprire, si assottiglia talmente da diventare quasi impalpabile. La natura umana con le sue disposizioni resta quasi un’idea limite, a cui riferire la nostra scienza dell’uomo, poiché tale ‘essenza’ ci spinge sulla via della storia, e su questa via tutte le disposizioni non possono mai essere nulla di definitivo, poiché la legge a cui sono sottoposte è soltanto quella storica del loro sviluppo, che, in quanto tale, è costitutivamente incompiuta e quindi aperta: sicché l’idea di voler ricavare la via d’accesso alla storicità a partire dal *Charakter der Menschengattung* si rivela essere pienamente legittima. La natura umana allora,

²⁸² Kant intende qui con antropologia ‘locale’ una conoscenza dell’uomo legata a singole situazioni, a singoli luoghi (città, nazioni etc.), per l’appunto. Ciò risulterà chiaro dal prosieguito del brano.

da un punto di vista antropologico²⁸³, è soltanto quella d'esser destinato, da parte dell'uomo, ad una vita culturale, che deve costruire le condizioni del suo stare al mondo, tramite la costruzione della civilizzazione. La cultura rimane, sì, ancorata alla dotazione naturale dell'essere umano, perché gli strumenti per costruire la cultura – primo tra tutti, l'intelligenza – ci provengono dalla natura; ma lo rimane in un modo, che fa sì che noi dobbiamo dialettizzare il nostro rapporto con la natura. Non si tratta perciò negare l'importanza della natura stessa; si tratta di chiarire invece quale sia il suo ruolo, dal punto di vista epistemologico e sistematico, nella costruzione delle dinamiche culturali, e perché esso debba essere subordinato a qualcos'altro. Vedremo nel prossimo capitolo, leggendo il § 83 della *Critica del Giudizio*, come Kant verrà a capo di questo problema.

3. La costruzione del soggetto umano nella storia.

3.1 La posizione dell'*Idee*. La questione dell'antagonismo ed il problema del male.

Dopo questa breve carrellata sulle caratteristiche biologiche e antropologiche del genere umano, ci si può ora nuovamente volgere agli scritti di filosofia della storia, riprendendo il discorso dal punto in cui lo si era lasciato, ma con l'importante arricchimento derivato dal percorso appena svolto.

Si era detto in precedenza che lo spazio per la storicità dell'agire umano risiedeva nell'interstizio che viene a crearsi tra la carenza istintuale e il *deficit* di razionalità che si trova nell'agire degli uomini. In questo interstizio si inserisce infatti la possibilità dell'autocostruzione del soggetto umano nel mare aperto della storia. In effetti, spunti per una interpretazione di questo genere si ritrovano nell'*Idee*. Leggiamo, per esempio, la terza tesi: «*La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre l'organizzazione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse di alcuna altra felicità o perfezione se non quella che egli si fosse procurato, libero dall'istinto, da se stesso, per mezzo della propria ragione*» (IaG, VIII, 19; SPD, 31 – 32). E a sostegno di questa tesi, il filosofo argomenta che, siccome la natura non fa nulla di superfluo, il fatto che abbia dato all'uomo la libertà del volere è già un chiaro indizio che l'uomo non dovesse essere guidato dall'istinto, ma dalla ragione, proprio come se la natura stessa «avesse mirato a che egli avesse *stima di sé* piuttosto che benessere» (*Ibidem*).

Era già stato notato che qui si apre una dialettica tra l'agire libero dell'uomo, che deve tracciarsi da sé il suo proprio percorso nella storia, e una natura che ha essa stessa voluto che l'uomo si orientasse in questa direzione, come se l'aprire da sé il sentiero da seguire da parte dell'uomo non fosse frutto di una libera iniziativa, ma fosse qualcosa di predeterminato, una strada insomma che apparentemente è aperta da noi, ma che in realtà, quanto alla sua necessità, è scelta dalla natura stessa.

Come si spiega, dunque, questa che sembra essere una palese contraddizione? Credo che, per farlo, si debbano tenere presenti due diversi livelli del discorso kantiano che, in questa proposizione, si

²⁸³ Specifico che qui si parla della natura umana da un punto di vista antropologico, giacché diverso è, ovviamente, il discorso sulla natura umana dal punto di vista biologico, dove i germi presenti nella natura dell'uomo sono destinati a svilupparsi autonomamente da ogni nostro contributo, e dal punto di vista morale, dove la natura umana è precisamente costituita dalla libertà di scegliersi il proprio carattere, ossia, dalla libertà di scegliersi la propria 'natura'.

intrecciano, ossia il livello antropologico e quello sistematico. Da un lato, infatti, Kant compendia in tale proposizione tutti i risultati delle sue ricerche in ambito antropologico e tutte le sue riflessioni sull'uomo come animale culturale; dall'altro lato, l'*Idee* si pone in una dimensione sistematica, e ciò significa che il suo compito principale è quello di cercare un filo conduttore all'interno della storia, che è costituito dalla natura, la quale regge la trama della storia, agendo nel 'sottosuolo' della vicenda storica anche quando questa venga svolta da esseri liberi come gli uomini. Dall'interazione di questi due livelli di discorso nasce il 'cortocircuito' concettuale cui qui assistiamo. Questo cortocircuito, del resto, si manifesta anche per una carenza della riflessione kantiana, all'epoca dell'*Idee*, sul concetto di natura. Infatti, se la natura di cui qui si parla è la natura della *Critica della ragione pura* (e, stando a quanto il filosofo aveva affermato in quell'opera, l'unico senso legittimo in cui utilizzare il concetto di natura era quello fisico-meccanico), una tale natura non può affatto *volere* qualcosa. La natura intesa in senso meccanico può sì, a rigore, dar luogo a leggi anche nella storia; tuttavia non dovrebbe trattarsi di leggi teleologiche, bensì di leggi meccaniche, in cui nulla può influire, se non il cieco gioco delle forze che la compongono. Sicché, le leggi di natura a cui potrebbe qui richiamarsi Kant non sono quelle di una natura che traccia una strada, bensì leggi come quelle della statistica, che Kant richiama all'inizio del suo saggio (cfr. *IaG*, VIII, 17; *SPD*, 29). Tuttavia, si può congetturare che una tale interpretazione meccanicistica della storia fosse ben lontana dalle intenzioni di Kant, anche se l'impostazione dell'*Idee* risulta, in fin dei conti, deterministica, giacché essa vede «la storia del genere umano [...] come il compimento di un piano nascosto della natura» (*IaG*, VIII, 27; *SPD*, 39). Ma di ciò si è già parlato nel primo paragrafo di questo capitolo, anticipando che nell'*Idee* non c'è modo di venire a capo di questo problema, del quale, perciò stesso, non mi occuperò in questa sede, procedendo con il discorso sullo sviluppo del soggetto umano nella storia.

Coerentemente con la sua impostazione (teleologicamente) deterministica e sistematica, Kant scrive, nella quarta tesi, che la natura, per raggiungere lo scopo dello sviluppo del soggetto umano nella storia, si serve di un preciso mezzo, ossia dell'antagonismo degli uomini in società: «Per antagonismo intendo qui la *insocievole socievolezza* degli uomini, vale a dire la loro tendenza a unirsi in società, che tuttavia è congiunta ad una continua resistenza, la quale minaccia continuamente di sciogliere la società» (*IaG*, VIII, 20; *SPD*, 33). La tendenza all'insocievolezza è la tendenza a non tener conto della presenza e dei bisogni degli altri, o, in ogni caso, la tendenza a posporre i bisogni degli altri ai propri, e tutto ciò per brama di primeggiare all'interno della società. Di ciò, l'abbiamo visto, Kant parla anche nella *Religion*, e aveva denominato questa tendenza a voler primeggiare sugli altri sottomettendoli o non tenendo in conto i loro bisogni e i loro diritti *vizi della cultura*, derivati dalla *disposizione all'umanità*. L'uomo è un essere naturalmente pigro, che ha bisogno d'uno stimolo esterno per impegnarsi nell'azione e nello sviluppo dei suoi talenti, e tale stimolo può derivargli solo dalla discordia che si produce in società. «Così – scrive il filosofo – si producono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura [...] si sviluppa a poco a poco ogni talento, si educa il gusto e, anche grazie ad un continuo illuminismo, si producono le premesse per [...] trasformare in un tutto *morale* un accordo patologicamente forzato ad una società» (*IaG*, VIII, 21; *SPD*, 33). Se gli uomini non dessero corso a queste pulsioni egoistiche, i talenti di cui sono in possesso rimarrebbero per sempre allo stato di germi e gli uomini resterebbero per sempre in uno stato di arcadica vita pastorale, mansueti come pecore, e come le pecore ancorati ad un livello di vita inferiore, meramente animale, e per questo in tal modo essi «non colmerebbero il vuoto della creazione riguardo al loro fine

[...] L'uomo vuole la concordia; ma la natura conosce meglio ciò che buono per il suo genere: essa vuole discordia» (*IaG*, VIII, 21; *SPD*, 34).

Kant subisce qui in maniera chiara l'influenza di un moralista come Mandeville o di un economista (e filosofo) come Smith, come anche del pensiero economico liberista²⁸⁴. Come è noto, nella sua *Favola delle api*, Mandeville aveva sostenuto l'impossibilità che una società retta sulla base dei principî morali fosse al tempo stesso sviluppata dal punto di vista dell'industria e della cultura. Kant accetta queste dottrine dell'incipiente pensiero economico-filosofico liberista in funzione chiaramente antirousseauiana; egli non poteva infatti condividere l'opinione del ginevrino, secondo la quale l'età della felicità, l'autentica età dell'oro del genere umano, fosse quella che precede l'ingresso nella società e nella civiltà²⁸⁵, proprio perché l'uomo, come sappiamo, deve «gettarsi dall'indolenza e da un'inerte contentezza nel lavoro e nelle fatiche» (*IaG*, VIII, 21; *SPD*, 34). Tuttavia, se Mandeville è un antidoto contro Rousseau, anche Rousseau è un antidoto contro Mandeville. Kant mantiene fermo, infatti, il punto di vista rousseauiano per il quale la destinazione dell'uomo è una destinazione sociale e morale al tempo stesso, ed assegna alle qualità dell'insocievolezza, «in sé certo non proprio degne d'essere amate» (*Ibidem*), una funzione solamente strumentale. Il nostro non vede nell'insocievolezza, insomma, in alcun modo il fine del vivere associato, ma solo il mezzo affinché il vivere associato raggiunga livelli di razionalità e di sviluppo sempre maggiori. Nell'orizzonte kantiano, anzi, le tendenze all'insocievolezza, che non devono certo essere semplicemente e totalmente superate, devono però essere, almeno in un senso parziale, superate: l'ideale della ragione pura pratica, infatti, è una società intesa come tutto morale, in cui il primato spetti appunto non alla competizione, ma al diritto.

Ben diverso, almeno per qual che a me appare, il discorso mandevilliano, che non colloca la necessità della competizione per la ricchezza e per il dominio in un orizzonte ulteriore e più ampio. Alla competizione, anzi, e all'opulenza che nella società ne deriva, Mandeville appare disposto a sacrificare la prospettiva morale, la quale è vista invece come fattore di impoverimento di tutta la società, quando venga perseguita in maniera sistematica. Così, Kant potrebbe ben essere d'accordo con Mandeville, quando egli rimprovera coloro che si scandalizzano passeggiando per le fetide vie londinesi del suo tempo, dicendo che «le strade sporche sono un male necessario, inseparabile dalla felicità di Londra», perché frutto dei grandi traffici commerciali e del gran numero di persone attratte quotidianamente dalla potenza economica e politica di questa città, pur ammettendo che «se si chiedesse, senza considerare l'interesse o la felicità della città, in quale luogo io consideri più piacevole passeggiare, non si può dubitare che alle strade maleodoranti di Londra preferirei un giardino profumato o un boschetto

²⁸⁴ Kant dovette avere una qualche familiarità con il nuovo pensiero economico liberista, se è vero che in un passo dello *Streit der Fakultäten* (cfr. *SF*, VII, 19 – 20; *SFR*, 239), ripete il famoso motto del *laissez faire*, tipico del liberismo delle origini. Questa familiarità non si trasformò mai, però, in un'attenzione specifica e circoscritta ai temi dell'economia politica.

²⁸⁵ Kant tuttavia non interpreta la posizione rousseauiana come un'esaltazione dello stato di natura, ma pensa soltanto che Rousseau sia il filosofo che, più di tutti, ha avvertito e mostrato la contraddizione che si instaura tra individuo e società, senza per questo negare o disconoscere l'utilità e la necessità del vivere associato stesso: «[Rousseau] nostra a perfezione l'inevitabile conflitto della cultura con la natura del genere umano, come genere fisico, nel quale ogni individuo dovrebbe raggiungere pienamente la sua destinazione» (*MAM*, VIII, 116; *SPD*, 109 – 110).

ombroso»²⁸⁶; allo stesso modo, sembra essere presa da Mandeville la contrapposizione, operata da Kant, tra popolazioni pacifiche e contente di se stesse, ma proprio per questo sostanzialmente inette, e popolazioni con spirito 'insocievole', ma, proprio perciò, altamente sviluppate e civilizzate²⁸⁷. Ma si può mettere in dubbio che Kant stimasse nella stessa misura di Mandeville coloro che, come «i truffatori, i parassiti, i mezzani, i giocatori, i ladri, i falsari, i ciarlatani, gli indovini», vengono «chiamati furfanti», ma che, «a parte il nome», sono uguali «[ai] seri e [agli] industriosi»²⁸⁸. Né Kant potrebbe concordare con la 'morale' mandevilliana che chiude la favola, secondo cui «soltanto gli sciocchi cercano di rendere onesto un grande alveare», giacché «godere le comodità del mondo, essere famosi in guerra, e, anzi, vivere nell'agio senza grandi vizi, è un'inutile UTOPIA nella nostra testa», e pertanto «frode, lusso e orgoglio devono vivere, finché ne riceviamo i benefici», dal momento che «la semplice virtù non può far vivere le nazioni nello splendore: chi vuole fare tornare l'età dell'oro, deve tenersi pronto per le ghiande come per l'onestà»²⁸⁹. Alla base delle convinzioni mandevilliane c'è comunque una precisa concezione antropologica, secondo la quale l'uomo «è un animale straordinariamente egoista e ostinato oltre che astuto»²⁹⁰; e, senza da ciò voler giudicare se le inclinazioni egoistiche degli uomini siano buone o cattive, il filosofo si limita a mettere in rilievo che «nello stato selvaggio di natura, le creature più adatte a vivere insieme pacificamente in gran numero sono quelle che manifestano meno intelligenza» e che, per contro, «in tutti gli animali che non sono troppo imperfetti per manifestare orgoglio, troviamo che in generale ne hanno di più quelli che sono migliori, cioè più belli e più validi rispetto alla loro specie»²⁹¹. Su tali basi, Mandeville conduce un'indagine genealogica sulle origini della morale, che sembra per molti versi anticipare il Nietzsche della *Genealogie der Moral*, e che stabilisce che la virtù non è nient'altro che il nome inventato dai più furbi tra gli uomini, i quali, mettendo l'accento sul bene pubblico anziché su quello privato, potevano «raccogliere i frutti della fatica degli altri, e nel contempo indulgere con meno ostacoli ai loro appetiti»²⁹².

Kant potrebbe, in linea di principio, non avere nulla da obiettare contro una tale genealogia della virtù; ma, considerato dal punto di vista trascendentale, un tale punto di vista genealogico non va oltre un profilo psicologico e antropologico, e non può salire al livello della questione di validità dei principî. Soltanto se un tale punto di vista potesse invalidare, dal punto di vista dei principî, i principî stessi sui quali il pensiero trascendentale crede di poter costruire la sua morale e la sua dottrina della virtù, potrebbe dire di aver confutato la validità della legge morale. Ora è evidente che, per Kant, tali principî antropologici e psicologici non possono invalidare il punto di vista trascendentale; ed è per questo che

²⁸⁶ B. MANDEVILLE, *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici, con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, a cura e con introduzione di T. Magri, trad. it. di M. E. Scribano, Laterza, Roma - Bari 2006², pag. 7.

²⁸⁷ Cfr. *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ivi*, pag. 10.

²⁸⁹ *Ivi*, pagg. 20 – 21. Kant potrebbe concordare in parte con questa concezione mandevilliana della necessità del lusso parzialmente. Egli ne vede infatti la necessità per lo sviluppo della cultura, e gli assegna dunque un valore mediato. Se, da questo punto di vista, Kant è antirousseauiano, egli non lo è tuttavia al punto da amare ed apprezzare il lusso per se stesso; infatti per il filosofo il lusso resta sempre un'inclinazione «superflu[a] e anzi contrari[a] alla natura» (*MAM*, VIII, 111; *SPD*, 105) ma solo in quanto esso può rivelarsi portatore di un raffinamento nel gusto (cfr. a tal proposito l'ultimo capoverso della *R* 1460, XV, 641).

²⁹⁰ *Ivi*, pag. 25.

²⁹¹ *Ivi*, pag. 27.

²⁹² *Ivi*, pag. 29.

Kant può appunto condividere il discorso antropologico mandevilliano, senza però condividerne le ricadute in ambito etico. Ma ciò implica che l'idea di 'insocievolezza' degli uomini esca, dalla penna di Kant, sensibilmente modificata rispetto alla teorizzazione mandevilliana. Abbiamo già visto che l'insocievolezza, che per Kant non è proprio una virtù, non ha che un valore strumentale rispetto ad un fine da compiere; tale fine è appunto quello visto di trasformare l'unione tra gli uomini da qualcosa di patologicamente forzato in un tutto morale.

Ci si può chiedere se sia possibile considerare coerente la dottrina dell'antagonismo e dell'insocievole socievolezza compatibile con il resto della speculazione kantiana. Per un verso essa lo è senz'altro. Convinzione fondamentale di Kant è che gli uomini siano esseri per natura pigri, che hanno bisogno di uno stimolo esterno per ridestarsi. La competizione, la voglia di sopraffare gli altri, di essere loro superiori, è certamente un grande stimolo per lo sviluppo di tutti i talenti. Come abbiamo già visto, infatti, per Kant l'uomo è non solo naturalmente pigro, ma è anche per natura inclinato a certi vizi, connessi per l'appunto alla sfera della socializzazione, che poi danno luogo alle forme di insocievolezza, ossia ai vizi dell'umanità o della cultura. Quando Kant dichiara, allora, che le forme di competizione e di insocievolezza danno occasione di uscire dal primitivo stato di barbarie e muovere i primi passi all'interno della cultura, sembra sostenere qualcosa che è intimamente coerente con il suo discorso antropologico.

Questa risposta non esaurisce però tutti i possibili interrogativi. C'è da chiedersi ancora se il discorso kantiano si riduca soltanto a sviscerare l'aspetto or ora analizzato della questione dell'antagonismo oppure no. Sembra in effetti il filosofo voglia ricavare una conseguenza ulteriore rispetto al carattere semplicemente tensivo della competizione per il primato in società, poiché egli sembra voler riscattare il male presente nella natura umana, dichiarando che esso, avendo in sé un momento teleologico, sarebbe in fondo soltanto un momento di preparazione del bene. Se questa, come sembra, è la pretesa kantiana, allora qui importanti problemi si aprono. Se noi accettiamo la prospettiva che il male esiste perché ha una 'funzione', che è quella che il bene possa compiersi, non ricadiamo nei più classici dei ragionamenti della teodicea? Ed un tal modo di ragionare, facendo derivare il bene dal male, non ha come grave conseguenza di vedere bene e male non come due momenti completamente distinti, e che non possono essere confusi, ma come due concetti che sono sì distinti, ma che dialetticamente si richiamano? E come è possibile conciliare questo con la prospettiva etica fondamentale di Kant, che ha bisogno di pensare bene e male come due concetti distinti *toto genere*? Tali problemi sono estremamente gravi, e, a parer mio, non risolti completamente da Kant. È innegabile che Kant abbia spesso scritto, nell'ambito dell'antropologia e della filosofia della storia (al contrario di quanto avviene nell'ambito degli scritti di morale e di filosofia della religione), che dal male si possa produrre il bene. Possiamo a tal proposito leggere alcune *Reflexionen* sull'antropologia. Nella *Reflexion* 1391 leggiamo per esempio che «il male (al contrario dell'incolpevolezza) deve servire come causa media [*Mittelursache*] per rendere necessaria l'unificazione degli uomini e la costrizione che li necessita a sviluppare i loro talenti» (R 1391, XV, 605). Nella *Reflexion* 1423 viene espressa una posizione analoga: «Egli [l'uomo] ha bisogno del male come stimolo per il superamento delle sue mancanze e lo sviluppo di tutti i talenti» (R 1423, XV, 621). Ancora nella *Reflexion* 1468: «Quali sono gli impulsi di cui si serve la natura per dar luogo ad una società civile? L'invidia, la diffidenza, la violenza, che costringono gli uomini a sottoporsi alle leggi e a rigettare la

libertà selvaggia. Perciò giunge lo sviluppo di tutte le buone disposizioni naturali» (R 1468, XV, 647). Da queste *Reflexionen* sembra risultare che la natura dispone che l'uomo passi dal male al bene in virtù del male stesso per due motivi: sia perché, come sappiamo, il male si pone in una posizione strumentale rispetto allo sviluppo dei talenti, sia perché esso, mostrando la sua contraddittorietà (si ricordi qui la dottrina dell'imperativo categorico, secondo cui una massima immorale va incontro alla contraddizione e non può essere pensata come una legge universale), stimola gli uomini a sottoporsi alla legge e a limitare la loro libertà selvaggia. In questo modo, Kant si propone di raggiungere l'obiettivo di garantire il raggiungimento del progresso, fornendo così una versione rinnovata della teodicea.

Una tale teodicea si articola in due mosse. La prima mossa è quella, se così posso dire, tradizionale, ed è volta ad assicurarci che il male non è solo e semplicemente male, ma nasconde e reca in sé il bene, che comunque si compirà, sollevandoci da ogni «insoddisfazione verso la provvidenza» e assolvendo al compito «della massima importanza [di] essere soddisfatti della provvidenza» medesima (MAM, VIII, 121; SPD, 114). Ciò viene confermato da alcune riflessioni di Kant sul problema del male contenute in alcune lezioni sulla filosofia della religione più o meno coeve alla elaborazione dell'*Idee*²⁹³. Nel paragrafo dedicato al male, infatti, Kant svolge una teodicea in piena regola; una teodicea che ricalca quella contenuta nell'*Idee*. Nelle *Religionphilosophie Vorlesungen* il filosofo spiega che il male non è imputabile a Dio, perché Dio ha dato vita, nell'uomo, ad un essere perfetto, che però doveva sviluppare da sé le sue abilità: un essere quindi perfetto, ma ancora rozzo. Ora il male sorge proprio nel tentativo dell'uomo di dirozzarsi, per cui esso non è imputabile a Dio, ma all'uomo stesso. Il male dunque segue dallo sforzo, da parte dell'uomo, di cercare il bene; esso per questo non è inevitabile, e «non è neanche un mezzo per il bene, bensì sorge come una conseguenza collaterale, dovendo l'uomo lottare con i suoi propri limiti, con i suoi istinti animali» (Pölitz, XXVIII, 1078; LFR, 218). Ma Kant non si mantiene coerente con questa posizione, che tende a giustificare Dio incolpando del male gli uomini e la loro costituzione 'naturale', senza però con questo vedere nel male un mezzo necessario al raggiungimento del bene. Già poche pagine dopo, infatti, viene affermato che «il male fisico è solo una disposizione particolare per condurre gli uomini alla felicità. Noi conosciamo ancora troppo poco l'esito delle sofferenze, i fini che Dio ha in esse» (Pölitz, XXVIII, 1080; LFR, 221). Il male non è perciò una semplice conseguenza particolare sulla via della lotta per lo sviluppo del bene, ma è un mezzo utilizzato da Dio per il bene. È, questo, un ragionamento tipico di ogni teodicea, ed in questo senso tale prima mossa in cui si articola la teodicea kantiana è tradizionale, come ho detto. Ma la seconda mossa in cui si articola la teodicea kantiana è meno tradizionale, e più legata allo spirito illuministico e moderno, ragion per cui essa non è più una semplice giustificazione della provvidenza, ma una giustificazione della provvidenza in relazione al corso della storia. Questa seconda mossa è atta non soltanto ad invitarci ad essere felici della provvidenza, ma giustifica ed incoraggia l'azione dell'uomo nella storia, perché gli garantisce che la storia stessa non è un affare insensato. In questo senso, questa teodicea 'storica' è legata a preoccupazioni che sembrano mondane molto più che religiose; e, se al fondo di ogni discorso di teodicea può

²⁹³ Sulla questione della datazione dei corsi di filosofia della religione pubblicati per primo dal Pölitz nel 1817, ed ora ospitati nel vol. XXVIII dell'edizione dell'Accademia, si vedano le pagg. 28 – 31 dell'*Introduzione* del curatore (Costantino Esposito) di LFR.

intravedersi una giustificazione dell'esistenza dell'uomo sulla terra, nel caso in questione quest'ultimo aspetto viene ulteriormente accentuato, in un senso che apre alla dimensione attiva dell'esistenza storica.

Questa teodicea in forma di filosofia della storia, tuttavia, ha in sé diversi inconvenienti, e non solo dal punto di vista della teoria della storia, ma dallo stesso punto di vista della religione. Partiamo proprio da quest'ultimo punto. Noi sappiamo che la morale di Kant apre alla religione perché essa prospetta un mondo finalistico che trova il suo compimento soltanto in Colui che è la fonte di ogni fine morale, Dio. Ora però ogni fine morale è un fine che non è mosso da un interesse personale. Se, dunque, è la possibilità di disegnare un mondo teleologico, tramite la legge finalistica universale della morale, ad aprire la possibilità della religione, ne segue che questa religione non potrà mai essere intesa come semplice giustificazione dell'esistenza dell'uomo sulla terra, e tanto meno potrà essere intesa come una semplice giustificazione dei motivi dell'esistenza del male: il disinteresse su cui devono fondarsi l'interesse morale e la dottrina della religione non può pretendere di avere alcuna garanzia, ma deve agire in maniera morale perché così comanda la legge, quali che siano le conseguenze e quale che sia il male che dovesse per noi derivarne. Un agire che, invece, sia fondato su di una garanzia, come quella per la quale il male esiste solo per condurre al bene, non solo cadrebbe nell'errore fondamentale di non distinguere male e bene come concetti geneticamente differenti, ma finirebbe per corrompere la purezza del movente morale. La domanda sulla teodicea è, perciò, certamente legittima, ma deve porsi su un altro piano rispetto a quello della semplice giustificazione dell'operato della Provvidenza, ossia essa deve porsi sul piano pratico-morale, su quel piano paradossale di un agire che *produce* un interesse senza tuttavia potersi *fondare*.

In relazione al punto di vista della filosofia della storia, invece, la teodicea si rivela inadeguata, perché essa spoglia l'azione storica sia del suo carattere di storicità, ossia del suo carattere di apertura, giacché l'esito a cui la storia giunge è in qualche modo già segnato dalla volontà della natura, sia del suo carattere di iniziativa, giacché l'azione storica, precludendo ad un esito in qualche modo preordinato, non porta nulla di veramente nuovo nella storia.

È lecito chiedersi se si tratti di una conclusione obbligata, da parte di Kant, in base alla logica sottesa alla sua filosofia della storia, pensare che le disposizioni al bene possano svilupparsi soltanto su un impulso proveniente dal male. A tal proposito, bisogna subito dire che esistono alcune *Reflexionen* che chiariscono che il bene non può che venire dal bene, e che, parallelamente, il male non può produrre che il male. Nella *Reflexion* 1423, già parzialmente citata, Kant, dopo aver dichiarato che all'uomo occorre il male come stimolo per sviluppare i talenti, poche righe dopo dichiara anche: «La natura non ha dotato l'uomo di tutte le perfezioni di cui è capace, ma deve produrle egli stesso. Non la natura sviluppa l'uomo, ma la libertà. Egli deve soltanto a se stesso l'umanità» (*R* 1423, XV, 621). Ma ancora più significativa è ai nostri fini quanto riportato nella *Reflexion* 1448: «Il bene sorge propriamente solo dal bene e il male soltanto dal male: *generatio univoca*, non *aequivoca*. Ma il male non può conservarsi, e, stimolando gli impulsi dell'autoconservazione, stimola i germi del bene, in quanto questo consiste nella battaglia contro il male» (*R* 1448, XV, 632). Il ricorso ai concetti di *generatio univoca* e *aequivoca* fa comprendere come in questo caso il pensatore avesse chiaro che la differenza tra bene e male è una differenza di carattere *genetico*. Ma Kant non si arresta a ciò: egli cerca anche di rispondere alla questione di come sia possibile che male e bene si trovino mescolati o, quanto meno, in situazioni di vicinanza, e, per farlo, riprende il tema del carattere tensivo del male e dell'autocontraddittorietà delle massime improntate al male.

Tuttavia c'è, nella pretesa che sia soltanto il male a stimolare l'impulso di autoconservazione, qualcosa che non convince. In se stesso, infatti, l'istinto di autoconservazione non proviene dal male, ma dal bene, secondo quanto dichiarato nella *Religion*. Come bisogna allora trarsi d'impaccio? Probabilmente, il passo potrebbe ricevere spiegazione se noi pensassimo che il male di cui parla Kant in questo caso si possa intendere come il dolore, che è lo stimolo principale e fondamentale all'azione e alla vita. Che ciò sia vero, risulta chiaro da alcune annotazioni kantiane che si trovano nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in apertura della seconda sezione, che tratta della facoltà di piacere e dispiacere: «Il piacere è il sentimento di un incremento della vita, il dolore è il sentimento di un impedimento. Ma [...] la vita (dell'animale) è il gioco continuo dell'antagonismo di piacere e dolore. Dunque il dolore deve precedere ogni piacere; il dolore è sempre il primo [...] Il dolore è il pungiglione dell'attività, ed è in questa che noi sentiamo anzitutto la nostra vita; senza dolore la vita verrebbe meno» (*ApH*, VII, 231; *AP*, 114). Il dolore è sempre il primo; se così non fosse, nessun piacere sarebbe possibile, perché, essendo il piacere l'incremento della vita, esso è un *minus* che si dirige verso un *plus*. Essendo ora il *minus* identificabile con il dolore, è evidente che il dolore deve sempre precedere il piacere. E il fatto che solo il dolore, e nient'altro, possa essere il pungolo dell'attività, diventa altrettanto evidente se pensiamo «sentire la vita, provare gioia, non è quindi nient'altro che sentirsi continuamente spinti ad uscire dalla condizione presente (che deve produrre ogni volta il ritorno del dolore)» (*ApH*, VII, 233; *AP*, 116). La vita, infatti, è un sentire i propri stati, ma questi stati non possono che essere avvertiti in una dimensione temporale. Ora, se il piacere è un incremento della vita, anche questo incremento non può che avere una dimensione temporale, e quindi il piacere è quel passaggio da *minus* ad un *plus* che avviene nel tempo: per questo stesso motivo, il piacere non è altro che l'uscita dallo stato presente, ed è per questo, ancora, che esso è sempre dialetticamente accompagnato dal dolore. La conclusione che Kant aggiunge è importantissima per il nostro problema: «Essere soddisfatti (assolutamente) nella vita equivarrebbe a cadere in una quiete inattiva, nella sospensione di ogni movente o nell'affievolimento delle sensazioni e delle attività ad essa connessa» (*ApH*, VII, 235; *AP*, 118).

Se perciò fosse possibile pensare che il male sia interpretabile come dolore, si potrebbe anche pensare che il male possa stimolare la disposizione al bene senza alcun tipo di *generatio aequivoca*: in questo caso, infatti, il male come dolore non fa nascere da sé il bene morale, ma, semplicemente, ci *mette nella condizione* di sentirci stimolati al bene; e tuttavia, ciò che compie così il bene come il male è sempre un atto di libertà. Il male inteso come dolore infatti può *favorire* la disposizione all'animalità; può *stimolare* la disposizione all'umanità, ossia lo sviluppo dei talenti; può *invogliarci* al bene morale: ma non può *determinare* lo sviluppo di nessuna di queste tre disposizioni. Il dolore, in altre parole, incrementando la vita, può costituire una base a partire dalla quale poter sviluppare le proprie forze e quindi anche i propri talenti. Ma ciò non significa che l'insocievolezza sia la garanzia o la protagonista del cammino verso il bene del genere umano.

Più di un dubbio è però legittimo in merito a questa ricostruzione. Soprattutto in merito all'ultima *Reflexion* citata, questo tipo di interpretazione viene reso difficile dal fatto che Kant parli del male non come *Übel*, bensì come *Böse*, e, come sappiamo dalla *Critica della ragione pratica*, quest'ultimo è il male in senso morale, mentre il primo è il male in senso fisico. Ma di una cosa almeno si può esser certi

in questo caso: che Kant avesse quanto meno ben presente che non si può, *sic et simpliciter*, accettare che il bene venga dal male, o che addirittura il male produca il bene.

Ciò che Kant sembra aver appena pensato in tale riflessione, viene più minuziosamente sviluppato altrove: «Sulla nostra terra la creatura razionale ha questa dotazione [*Einrichtung*], di dover produrre da se stesso ogni bene mediante la libertà, tanto il bene del proprio stato quanto il bene della propria persona nei talenti e nel carattere. Per questo motivo, il bene fu posto così profondamente ed avviluppato in meri germi, e in tal modo furono dapprima gli istinti animali a guidare, così che il bene non fu visibile. L'impulso per lo sviluppo del bene fu invece il dolore [*der Schmerz*] e ciò che rende prudente lo stupido: il danno» (R 1457, XV, 639). Ciò che da questo passo si evince, è che non il male morale sviluppa le disposizioni buone; piuttosto, il male, inteso come dolore ed esperienza negativa, funge da *stimolo* affinché le buone disposizioni vengano prodotte, e prodotte a partire non dalla natura, ma dalla libertà. È evidente che, se interpretato in questo senso, il discorso kantiano cambia completamente piega, perché non è più il male ad avere in sé un momento teleologico; è piuttosto la libertà che *assume* come suo momento teleologico il male. Da questo punto di vista, il male in sé viene visto come passibile di ogni sviluppo, buono come cattivo. Esso non ha più una funzione, in un certo senso, già assegnatagli; non viene più riscattato come momento preparatorio dell'avvento del bene: piuttosto, il male resta come momento di autoconoscenza dell'uomo, che, facendo esperienza di sé come ente esposto al male ed al dolore, riceve un approfondimento che lo *invita* a determinarsi al bene, sia al bene morale che all'accrescimento della cultura, senza tuttavia disporvelo. L'esperienza del male *non prepara* il bene, ma piuttosto *rende chiaro* all'uomo di dover assumere il bene come *compito*: di doverlo assumere come una questione di libertà, in quanto tale continuamente *es-posta*. Se corretta in questo modo, la dottrina dell'antagonismo può essere conservata. Il male dovrebbe essere perciò assunto, dal punto di vista dello sviluppo dei talenti, come *stimolo* al promuovimento dell'attività, e, dal punto di vista morale, come esperienza della libertà, che può sentirsi stimolata dalla grandezza del compito che si trova davanti, compito che in tal modo diviene schiettamente etico, ossia oggetto di una scelta volontaria ed autonoma. Se non esistesse il male, neanche potremmo assumere il compito etico *come* compito; allo stesso modo, senza esperienza del male, non potremmo porre il compito dello sviluppo dei talenti e della morale nella storia *come* compito. In questo senso, il male ha una relazione dialettica con il bene; ma non una relazione dialettica costruttiva, bensì una dialettica che si svolge all'interno della libertà, come dialettica di discriminazione e di elezione tra due moventi reciprocamente opposti come positivo a negativo, e dove il male, attraverso l'esperienza che se ne fa, assume una valenza di approfondimento di una tale dialettica della libertà.

Cosa si può dire, allora, alla fine di questa ricognizione di tale problema? Si potrebbero distinguere due livelli del di argomentazione: uno relativo al problema dell'antagonismo, l'altro relativo al problema della funzione del male per la promozione del bene.

In merito alla dottrina dell'antagonismo, si può dire che essa possa avere una qualche sua plausibilità dal punto di vista di una ricostruzione empirico-genealogica dello sviluppo dei talenti e della cultura, perché l'antagonismo stimola e tende le forze degli uomini. Però, si badi: la ricostruzione dello sviluppo della civiltà sulla base dell'antagonismo può avere una sua plausibilità dal punto di vista empirico, ma non una plausibilità in senso assoluto, perché, per quel che a me pare, l'antagonismo non può essere

considerato come *la* forza fondamentale dello sviluppo culturale dell'umanità, in quanto non mette in luce il *ciò senza di cui* lo sviluppo culturale dell'umanità è impossibile che avvenga. L'antagonismo deve allora essere considerato come una forza subordinata, perché l'impostazione generale del discorso kantiano esige che né la competizione di per se stessa, né altri meccanismi di sorta possano, da soli, guidare lo sviluppo dei talenti. Sarà solo, però, il paragrafo 83 della *Critica del Giudizio* a rivelare quale possa essere la caratteristica in assoluto fondamentale per lo sviluppo della cultura e della civiltà. La conclusione di tutto il discorso qui condotto, allora, potrebbe essere che la dottrina dell'antagonismo può, sì, restare, ma senza avere quella rilevanza assolutamente fondamentale che qui Kant sembra assegnargli.

In merito, invece, all'argomentazione kantiana della funzione preparatoria del male rispetto al bene, ciò che credo possa dirsi, è che, dal punto di vista empirico potrebbe ben ammettersi che il male sia una molla all'azione e un antidoto contro l'inerzia che a volte caratterizza gli uomini; e potrebbe ben ammettersi che esso, rivelandosi insostenibile e contraddittorio, possa stimolare dei cambiamenti nei comportamenti degli uomini, inducendoli ad un senso di una maggiore prudenza e di una maggiore autoregolazione. Ma, bisogna precisare, qui non si tratta del bene, tanto meno del bene intenzionalmente tracciato da qualche forza della natura. Si tratta soltanto dello sviluppo di certi comportamenti a partire da certe circostanze empiriche; si tratta, in altre parole, del fatto che spesso la storia reca in sé sviluppi imprevedibili, e che può condurre su sentieri diversi da quelli intenzionalmente perseguiti dagli uomini con i loro fini: sicché, se fine degli uomini che agiscono per potere è di soppiantare gli altri uomini che si battono per conseguire la stessa primazia, l'inatteso risultato può essere che né gli uni né gli altri abbiano la meglio, ma che invece si giunga ad una situazione di equilibrio in cui gli uni e gli altri debbano per forza di cose riconoscere le reciproche posizioni²⁹⁴. Ciò sarebbe coerente con il discorso kantiano, poiché esso si fonda sull'assunto che le conseguenze empiriche delle azioni non sono semplicemente calcolabili. Se si resta, dunque, su questo piano, che è soltanto empirico, e se si ammette che, invece che il bene, il male può sviluppare nient'altro che la prudenza, il discorso kantiano può essere ritenuto accettabile. Ma, trattandosi non di bene, bensì di semplice prudenza, ne viene di conseguenza che il male non può dare alcuna garanzia di sviluppo stabile e costante del bene, ma soltanto, di fronte ad estreme urgenze provocate dalle tendenze insocievoli, una parziale autoregolazione dei comportamenti insocievoli stessi, che possono tornare a degenerare non appena le urgenze stesse vengano a cessare.

Ben altro, però, occorre perché il bene possa instaurarsi, ossia per dar luogo ad un corso delle cose stabilmente orientato verso il progresso; un tale corso delle cose può esser dato soltanto dal fatto che la libertà, avendo ricevuto un approfondimento del suo carattere incipite a partire dall'esperienza del male, si senta interpellata al bene. Se, dunque, dall'esperienza del male può aver luogo il bene, ciò non avviene in virtù del male, ma sempre in virtù di una libera autodeterminazione. Ma questa strada è, come è chiaro,

²⁹⁴ Su questo punto dell'imprevedibilità del corso della storia, che ci conduce in sentieri non semplicemente preventivabili a partire dai nostri fini espliciti, si veda il lavoro di A. BELWE, *Ungesellige Geselligkeit: Kant: warum die Menschen einander ,nicht wohl leiden', aber auch ,nicht voneinander lassen können*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000, il quale rivendica una certa attualità della dottrina dell'insocievole socievolezza, collegandola anche, ad esempio, alle teorie attuali dell'emergenza; anche E. ANGEHRN, *Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie*, in D. H. HEIDEMANN – K. ENGELHARD (Hrsg.), *Warum Kant heute?*, cit., pagg., 328 – 351, ritiene che nella filosofia della storia di Kant vi siano diversi spunti ancora attuali.

quella seguita dalla *Religion*, non quella seguita dall'*Idee*. Vedremo tuttavia che anche nell'ambito della filosofia della storia l'idea dell'antagonismo subirà in seguito un'importante slittamento di senso.

3.2. Il punto di vista della *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*.

Un punto di vista sullo sviluppo dei talenti umani parzialmente diverso rispetto a quello espresso nell'*Idee* si trova nello scritto, successivo di due anni, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. La differenza tra questo scritto e l'*Idee* si può probabilmente rintracciare in ciò, che mentre nell'*Idee* si cerca di sviluppare un punto di vista sistematico, che consenta di leggere la storia in maniera adeguata rispetto ai canoni del criticismo, e cioè come una molteplicità organizzata secondo un'universale, nel *Mutmaßlicher Anfang* si cerca invece di scorgere come si possa ricostruire l' 'inizio congetturale' della storia degli uomini. Nel primo caso, si va alla ricerca di un 'corso regolare della storia' in direzione del progresso; nel secondo caso, si tratta di vedere come la storia degli uomini, quale storia del progresso della ragione, possa iniziare ad opera degli esseri umani stessi. Cerchiamo, allora, di ricostruire organicamente questo punto di vista.

Kant si chiede, in primo luogo, se sia possibile una ricostruzione degli inizi della storia umana, per i quali manchiamo completamente di documenti. La risposta di Kant è negativa, se si intende questa ricostruzione come una ricostruzione, come si potrebbe dire, *storiografica*, poiché, in assenza di documenti, si avrebbe non una storiografia, ma una semplice invenzione. In un certo senso è però possibile una ricostruzione che, se non può essere *storiografica*, può essere però *storica*. Poiché per una tale storia non avremo mai documenti, in questo caso, dice Kant, è pienamente possibile inserire congetture; queste congetture, però, non devono essere mere invenzioni, ma devono essere ricavate da qualcosa di empirico, e ciò diventa possibile se esse vengono svolte sulla base di un'analogia tra la nostra storia attuale e l'inizio della storia, sulla base del postulato che l'esperienza dei primi uomini non fosse né peggiore né migliore di quella che oggi sperimentiamo. Così, «una storia del primo sviluppo della libertà dalle sue disposizioni originarie nella natura dell'uomo è [...] qualcosa di completamente diverso dalla storia della libertà nei suoi progressi, che può essere fondata solo su notizie» (*MAM*, VIII, 109; *SPD*, 103). In altre parole, con l'interpretazione dell'inizio della storia non si tratta tanto di vedere ciò che è *effettivamente accaduto*; si tratta invece, sulla base di congetture, di cogliere *statu nascenti* quelle disposizioni originarie che portano l'uomo ad uscire dal grembo protettivo della natura consegnandolo alla storia. Per questo una tale ricostruzione, sebbene fondata su mere congetture, può definirsi storica; però, proprio perché si tratta di congetture e non di fatti accertati sulla base di documenti, non può trattarsi di vera e propria storiografia. Nessun altro tipo di ricostruzione della storia umana può invece essere storica senza essere storiografica: giacché, in quest'ultimo caso, non si tratta più di cogliere le disposizioni allo sviluppo della libertà *statu nascenti*, bensì di verificare a quali eventi effettivamente abbia condotto lo sviluppo storico di esse.

Kant crede di poter attingere le congetture necessarie al suo discorso dal mito biblico della creazione del genere umano. Ciò perché per il discorso del filosofo risulta funzionale postulare l'esistenza non di un uomo singolo, ma di una *coppia*, affinché sia possibile la procreazione; di una *coppia adulta*, perché emancipata dall'aiuto materno; di una *singola coppia*, in modo che la sussistenza non sia resa impossibile

da guerre e conflittualità varie; una coppia situata in un luogo idoneo alla vita, come un giardino, in modo che essa possa utilizzare al meglio le proprie disposizioni; con una certa dose di abilità già acquisite, perché questa storia possa dirsi veramente l'inizio della storia *umana*, anche se soltanto ai suoi primordi. Kant precisa subito che una tale coppia ha acquisito da sé le capacità di cui necessitava, pur considerandola dotata di esse fin da subito, e che ha fatto ciò per porre attenzione solo allo sviluppo della morale, che presuppone necessariamente la capacità di pensare e di parlare facendo discorsi connessi (cfr. *MAM*, VIII, 110; *SPD*, 105).

Questa coppia inizialmente viveva, come gli animali, guidata dall'istinto, soprattutto riguardo alla scelta dei cibi di cui nutrirsi. Tuttavia, al primo risveglio della ragione, essa fu spinta a sfamarsi anche che con altri cibi, verso cui in verità non l'istinto, bensì la capacità di comparare le cose tra di loro aveva condotto. Questo passo fu decisivo: da allora, infatti, l'uomo apprese che era possibile non solo vivere secondo i dettami della natura e dell'istinto, da lui avvertito come una 'voce di Dio' per la sua infallibilità, ma anche secondo un modo scelto da lui stesso. Ma a questo primo timido tentativo seguirono paura e angoscia: dopo di esso, infatti, l'uomo non poteva più sentirsi protetto, ma si trovava dentro una strada che gli era sconosciuta: «Stava come sull'orlo di un abisso: al di fuori dei singoli oggetti dei suoi desideri che sino a quel momento l'istinto gli aveva indicati, infatti, gli fu svelata un'infinità di essi nella cui scelta non sapeva ancora affatto orientarsi». Ma non per questo l'uomo era nella possibilità di poter tornare indietro: «una volta assaporato questo stato di libertà gli era ormai egualmente impossibile tornare nella servitù (sotto il dominio dell'istinto)» (*MAM*, VIII, 112; *SPD*, 106). Dalla scoperta, da parte dell'uomo, di poter fare da sé grazie alla propria ragione, seguirono una serie di numerose e parimenti importanti scoperte. Per primo sorse l'istinto sessuale, che non era più nell'uomo, come nella maggior parte degli animali, periodico e semplicemente legato all'istante presente, ma che poteva essere prolungato e aumentato per mezzo dell'immaginazione. Ma proprio perché il piacere non era più, in questo modo, legato soltanto all'immediato, l'uomo poté avvertire per la prima volta il sentimento del pudore, simboleggiato, nella Bibbia, dalla foglia di fico. L'uomo si accorse poi di essere in grado di provare stimoli di carattere ideale, grazie alla rinuncia agli stimoli semplicemente presenti e percepiti; vide svilupparsi in lui sentimenti e desideri più elevati, come quello dell'amore; andò incontro ad una attesa consapevole del futuro, che consiste nella possibilità di prepararsi fini remoti: intravede così la necessità del lavoro, e a ciò fu annesso il terrore per una vita faticosa e piena di pericoli; ma tale consapevole attesa del futuro lo rese cosciente anche del fatto di dover morire; solo per ultima si sviluppò nell'uomo la coscienza di essere l'unico vero fine della natura, dunque la coscienza di avere un valore inestimabile e una dignità come essere razionale (Cfr. *MAM*, VIII, 112 – 115; *SPD*, 106 – 108).

Dopo che l'uomo aveva preso in questo modo contezza di se stesso e della sue peculiarità, si aprirono tre periodi nella storia del mondo. Il primo periodo segna il passaggio dall'età dell'indolenza all'età del lavoro e della discordia. Il secondo periodo conduce fino alla separazione tra due gruppi di uomini che fino a quel momento erano vissuti pacificamente l'uno accanto all'altro, ossia agricoltori e pastori, separazione avvenuta dopo una conflittualità strisciante, dovuta alla differenza degli interessi difesi dai due gruppi, dal momento che gli agricoltori, che vivono stabilmente su un territorio, svolgevano un'attività dura e faticosa, avversata invece dai pastori, nomadi, che odiavano le limitazioni al pascolo poste loro dalle proprietà degli agricoltori. Infine il terzo periodo vede la fondazione dei primi villaggi,

delle prime città, dei primi commerci, da cui prendono luogo le prime forme di cultura, civiltà e arti, e infine la prima forma di costituzione civile e di giustizia pubblica. Questo terzo periodo termina con la riconciliazione degli abitanti delle città (eredi dei villaggi fondati dagli agricoltori), con i pastori, attirati nelle città stesse dalla 'misericordia brillante' di queste ultime. La fine della conflittualità tra i due gruppi determina poi anche la fine di ogni libertà e l'inizio del dispotismo dei potenti: il risultato fu quello di un'umanità che, nonostante uno sviluppo della cultura semplicemente agli inizi, si trovava già immersa nei vizi della cultura stessa, ragion per cui «il genere umano si allontanò ineluttabilmente dal progresso nel perfezionamento delle sue disposizioni al bene indicatogli dalla natura» (*MAM*, VIII, 120; *SPD*, 113; per tutto quanto esposto prima della citazione diretta, cfr. *MAM*, VIII, 118 - 120; *SPD*, 111 - 113).

Com'è evidente dal breve riassunto che ne è stato fatto, Kant descrive, nel *Mutmaßlicher Anfang*, la storia dello sviluppo del genere umano come la storia del passaggio da parte di quest'ultimo dalla immediatezza naturale, che è tipica dell'animale, alla vita mediata dalla cultura e dallo sviluppo delle capacità, che invece è tipica di un essere razionale, non come un piano della natura, grazie alla cui azione gli uomini si rendono indipendenti, ma come uno sviluppo genuino attuato interamente dal genere umano. Il passaggio dall'animalità alla cultura e alla libertà, anzi, lungi dall'essere il risultato di un meccanismo naturale, viene pensato come una graduale emancipazione dalla natura stessa: «L'uscita dell'uomo dal paradiso [...] non è stato altro che il passaggio [...] dal girello per bambini dell'istinto alla guida della ragione; in una parola: dalla tutela della natura allo stato di libertà» (*MAM*, VIII, 115; *SPD*, 109). Certamente una conclusione di questo genere non è estranea neanche al punto di vista espressa nell'*Idee*; tuttavia, ciò che cambia è il modo in cui Kant arriva a questa conclusione. Lì egli seguiva una via naturalistica; qui egli segue una via che fa leva sulla capacità di produrre tale emancipazione, da parte dell'uomo, senza mettere in gioco alcun meccanismo di sorta. Il male come fonte dello sviluppo del bene ha dunque nel *Mutmaßlicher Anfang* un ruolo molto più marginale rispetto a quello ricoperto nell'*Idee*. È vero che anche in questo caso Kant fa cominciare la storia dal male: «La storia della *natura* comincia dunque dal bene, perché è *opera di Dio*; la storia della *libertà* dal male, poiché è opera dell'uomo» (*MAM*, VIII, 115; *SPD*, 109)²⁹⁵. Tuttavia, qui non si tratta del male inteso come insocievolezza, ossia come male morale, che abbiamo incontrato nel saggio del 1784. La storia inizia invece in questo caso dal male perché inizia dalla scissione e dall'incertezza, dalla sensazione di trovarsi al cospetto di un abisso. La storia inizia dunque dal male perché il singolo perde il suo istintivo adattamento alla natura, adattamento che adesso non è più qualcosa di spontaneo e automatico, ma che l'uomo deve guadagnarsi grazie al lavoro e alla cultura. Il fatto di dover *colere* se stesso e la terra sulla quale abita, per renderla produttiva²⁹⁶, viene sentito dall'individuo come una perdita. Insomma: la storia della libertà comincia con il male non perché il primo atto di libertà sia stato cattivo, ma perché rompe l'unità primordiale tra uomo

²⁹⁵ Probabilmente ancora un'eco del famoso *incipit* dell'*Emile* rousseauiana, secondo cui «Tutte le cose sono create buone da Dio, tutte degenerano tra le mani dell'uomo» (*Emilio*, cit., pag. 7). Evidentemente diverso però il senso dato da Kant a questa proposizione.

²⁹⁶ L'agricoltura è in questo senso davvero la prima forma di umanizzazione dell'uomo. L'agricoltura, come pratica che l'uomo deve attuare per potersi sostenere, è la prima forma di cultura perché rappresenta la prima forma di vita mediata. In questo senso, ogni forma di cultura è più o meno una ripetizione e un approfondimento di quel cambiamento fondamentale avvenuto nella storia dell'uomo con l'acquisita capacità di lavorare il suolo per potersi sostenere.

e natura²⁹⁷. In questo senso, sarebbe a mio avviso erroneo voler vedere nel saggio sul male radicale del 1792 una sconfessione di quanto sostenuto sei anni prima nel *Mutmaßlicher Anfang*, dal momento che nel primo caso il male sarebbe giudicato negativamente in quanto elezione di massime cattive e quindi 'peccato', mentre nel secondo caso il male sarebbe giudicato positivamente come inizio del progresso del genere umano. In quest'ultimo caso, infatti, il male non è l'elezione di una massima cattiva, bensì lo scoprirsi come un individuo, in quanto tale separato dal tutto. Perciò, Kant non interpreta il peccato originale come trasgressione ad un comando morale di Dio; egli non avrebbe potuto salutare quest'atto di apostasia della legge come un genuino progresso del genere umano; lo interpreta piuttosto come il primo, timido autodeterminarsi dell'uomo.

Si può tuttavia da questo concludere che i saggi del 1784 e del 1786 divergano totalmente, e che, mentre il primo avrebbe un carattere deterministico e naturalistico, tali caratteristiche non sarebbero invece proprie del secondo? A mio modo di vedere, difficilmente si potrebbe ammettere ciò. La differenza tra i due saggi è certamente innegabile; e all'inizio di questo paragrafo, ho ritenuto di poter rintracciare la differenza tra essi nel diverso angolo visuale in cui essi si pongono. Ma il fatto poi che l'approccio del *Mutmaßlicher Anfang* sia diverso da quello dell'*Idee*, non ci autorizza a pensare che Kant avesse cambiato il quadro teorico generale sotteso agli scritti di filosofia della storia. Infatti, che lo sviluppo delle disposizioni fosse ottenuto autonomamente dall'uomo, non era cosa che Kant sostenesse per la prima volta nel 1786. Se, per esempio, si pensa che il corso di pedagogia (in precedenza brevemente esaminato), dove si sostiene chiaramente che lo sviluppo dei germi non viene da sé, ma deve essere ottenuto interamente dall'uomo, è stato tenuto da Kant per la prima volta alla metà degli anni Settanta del Settecento, si comprende che una tale interpretazione della *Entwicklung der Talente* era stata fin da subito tenuta ben presente da Kant. Del resto, essa non è neanche lontana dallo spirito che informa l'*Idee*, poiché, come si è già avuto modo di notare in precedenza, nel saggio opera una profonda dialettica tra autonomia del soggetto e eterodirezione di esso da parte della natura riguardo al progresso nella storia. Le due linee seguite dalla speculazione kantiana divengono dunque alternativamente preponderanti, a seconda del punto di vista che egli intende adottare. Per esempio, lo sviluppo delle disposizioni nella *Pedagogia* viene ascritta interamente all'uomo, e non alla natura, perché il punto di vista che Kant ivi adotta è quello per il quale la pedagogia è la scienza tramite la quale l'uomo può costituirsi in quanto uomo; nell'*Idee* viene accentuato il ruolo della natura, poiché il punto di vista che Kant vi adotta è quello 'sistematico', per cui l'accento cade sulle leggi della storia; nel *Mutmaßlicher Anfang*, si ritorna a mettere in primo piano il ruolo della emancipazione dell'uomo dalla natura, poiché ciò che qui interessa è la questione di come l'uomo possa elevarsi dallo stato naturale a quello culturale.

Ma ciò che veramente fa comprendere che tra i due saggi di filosofia della storia degli anni Ottanta non possa esserci una radicale differenza, è che nei due anni che li separano non è dato di vedere uno sviluppo significativo dei concetti che potrebbero condurre ad un reale superamento del problema della relazione tra leggi della storia e autonomia del soggetto che agisce nella storia stessa. In questo senso,

²⁹⁷ Proprio perché è un momento di rottura e di scissione, l'uscita dell'uomo dallo stato selvatico e naturale è un fatto altamente drammatico. Ciò è messo opportunamente in evidenza da G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Kant*, Laterza, Roma – Bari 1994, pagg. 93 – 94, il quale mette in rilievo che questo marcato senso di drammaticità dell'ingresso dell'uomo nella storia segna il distacco di Kant da un illuminismo ingenuamente ottimistico.

estremamente significativa è la conclusione dello scritto del 1786, dove Kant ripropone ancora una volta, e in maniera estremamente esplicita, quella teodicea di cui ho parlato nel primo paragrafo. Egli non solo afferma esplicitamente che l'intento dello scritto è quello di mostrare che bisogna essere contenti della provvidenza, per non giungere alla perdizione morale; ma, ancora una volta, si ripropone la teoria secondo la quale i mali, compreso il più dannoso di tutti, la guerra, non sono altro che dei mezzi di cui la provvidenza si serve per preparare l'avvento del bene (cfr. la *Schluß-Anmerkung*, *MAM*, VIII, 120 – 123; *SPD*, 113 – 116). C'è, è vero, in questa teodicea qualcosa di diverso rispetto a quella del 1784. In primo luogo, un cambiamento lessicale, consistente in ciò, che Kant parla di provvidenza piuttosto che di semplice natura; ma ciò potrebbe spiegarsi pensando che qui il pensatore si ponga dal punto di vista di una prospettiva morale, e non scientifico-naturale²⁹⁸. Ma, sia che si parli di natura, sia che si parli di Provvidenza, non cambia il fine: mostrare che il corso della storia è all'insegna di un progresso costante. In secondo luogo, un cambiamento a livello di contenuti: Kant sembra trasformare qui la teodicea in un'antropodicea²⁹⁹, ossia sembra affermare che la saggezza della provvidenza venga provata dal fatto che sono gli uomini, e non la provvidenza stessa, a compiere il male. Se è la libertà dell'uomo ciò a partire da cui si compie il male, che da Dio è permesso ma non voluto, allora è evidente che la provvidenza ne risulta giustificata. Ma è altrettanto evidente che questa è una soluzione dogmatica e di comodo, che non si adatta ad una filosofia che voglia impernarsi sulla libertà, che in quanto tale non deve andare alla ricerca di garanzie che la riappacificano con il corso del mondo, ma deve piuttosto aprire alla dimensione di una fede morale. Di questa fede morale si parlerà in chiusura del lavoro; per il momento si può soltanto aggiungere che, se un posto può esserci per la provvidenza nella filosofia della storia kantiana, questo, coerentemente con i principî teoretici e morali del pensiero del filosofo di Königsberg, non può essere quello di 'garante' della storia umana. E il fatto che Kant, ancora una volta nel *Mutmaßlicher Anfang* si rivolga ad un tale modo di concepire la provvidenza, è il segno evidente che il punto di vista dell'*Idee* non può dirsi veramente messo in discussione in quest'opera.

4. La destinazione dell'uomo

La questione dello sviluppo delle disposizioni conduce Kant a un problema molto dibattuto nella Germania della seconda metà del Settecento: quello della destinazione del genere umano. Il dibattito sulla

²⁹⁸ Secondo W. A. GASTON, *Kant and the Problem of History*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1975, è più corretto parlare di provvidenza, anziché di natura, perché nel *Mutmaßlicher Anfang* Kant parla dell'ingresso nella storia proprio come un processo di emancipazione dalla natura, sicché non è possibile pensare che sia la natura stessa a condurre la storia (cfr. pagg. 92 – 93). In effetti è vero che Kant, coerentemente coi propri principî, non dovrebbe parlare di una natura che possa *volere* qualcosa; di una provvidenza che voglia qualcosa può invece parlarsi, perché con essa abbiamo a che fare con un principio personalistico, per il quale non è fuori luogo postulare l'esistenza di una volontà. In ogni caso, per comprendere questo problema, si deve pensare, da un lato, che qui Kant ha in mente un concetto di natura inteso teleologicamente; dall'altro, che un tale concetto di natura apre il campo alla riflessione morale, e quindi anche al pensiero di Dio e di una provvidenza che da lui proviene. Per l'analisi di questi problemi, comunque, non posso qui dilungarmi troppo; rimando, perciò, al capitolo successivo.

²⁹⁹ Sulla trasformazione della teodicea in una antropodicea nel *Mutmaßlicher Anfang*, si veda G. CAVALLAR, *Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard*, in «Kant-Studien», 84, 1993, pagg. 90 – 102, il quale, analizzando anche lo scritto kantiano sulla teodicea del 1791, conclude che né la filosofia della storia intesa come teodicea, né l'antropodicea possono soddisfare alle esigenze del pensiero critico, poiché ciò può farlo soltanto l'apertura alla fede morale in virtù della quale si può sperare in un avvenire in cui abbia luogo una distribuzione della felicità proporzionata alla moralità.

destinazione del genere umano si aprì in Germania nel 1748, con quello che fu un libro molto noto presso il pubblico colto, ossia la *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, che divenne, nell'edizione del 1768, semplicemente *Die Bestimmung des Menschen* del teologo Johann Joachim Spalding. Spalding insisteva nella sua opera, più che sul carattere teoretico, sul carattere pratico della destinazione dell'uomo, tendendo anzi a svalutare il compito di sviluppare le conoscenze. Tale convinzione del carattere pratico del compito della cultura avvicina molto il pensiero di Spalding a quello di Rousseau, di cui fu contemporaneo; e tale insistenza sulla praticità della cultura influenzò moltissimo il dibattito filosofico della seconda metà del Settecento in Germania. La filosofia della storia kantiana, dunque, tramite il concetto di *Bestimmung*, partecipa di un clima culturale comune della seconda fase dell'illuminismo tedesco³⁰⁰.

Per quanto riguarda l'utilizzo propriamente kantiano del concetto di *Bestimmung*, bisogna subito rilevare che esso possiede una valenza tanto logica quanto antropologico-morale. Dal punto di vista logico, *Bestimmung* vuol dire *determinazione*; dal punto di vista antropologico-morale, *destinazione*. Una determinazione logica consiste nell'assegnazione a un soggetto di un predicato, con l'esclusione dell'altro (o degli altri) predicato ad esso contraddittoriamente contrapposto (cfr. *KrV*, III, 385; *CRP*, 603)³⁰¹. La destinazione in senso antropologico-morale riguarda invece il compito che attende il genere umano nella storia, ossia lo sviluppo delle sue capacità e l'istituzione di uno stato civile sotto libertà e leggi.

Se ci volessimo chiedere perché Kant utilizzi il termine *Bestimmung* in relazione al compito del genere umano nella storia, non sarebbe arduo rispondere: non solo esistono motivazioni di carattere storico, il fatto, cioè, che vi fosse un dibattito molto fiorente ed animato sul tema della *Bestimmung der Menschheit*, ma bisogna poi anche aggiungere, da un punto di vista interno alla speculazione kantiana, che il genere umano è destinato a qualcosa, poiché nelle sue vicende esso segue una traccia che proviene dalla natura o provvidenza. In questo senso, come nella *Bestimmung* logica di un soggetto si tracciano le caratteristiche proprie di esso tramite l'assegnazione di un predicato che gli si addice, così nella *Bestimmung* antropologico-morale viene offerta, tramite una linea di sviluppo tracciata dalla natura, la determinazione delle caratteristiche del genere umano, come genere che è *bestimmt*, 'destinato' a perfezionarsi sempre più attraverso le generazioni. Sotto questo riguardo, tra *Bestimmung* come determinazione e *Bestimmung* come destinazione non si ravviserebbe una grande differenza: in entrambi i casi, infatti, si tratta di qualche cosa che determina qualcos'altro: il predicato il soggetto, la natura lo sviluppo del genere umano. La differenza starebbe piuttosto solo nel tipo di 'determinazione': quella logica, che corrisponde alla

³⁰⁰ Per tutte queste notizie, cfr. R. BRANDT, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg 2007, pagg. 61 – 103. Il libro di Brandt è uno straordinario concentrato di notizie e di erudizione sull'illuminismo tedesco, e contiene numerosissime notizie intorno alle opere che, a vario titolo, possono farsi rientrare nel dibattito sulla *Bestimmung* nella seconda metà del Settecento. L'A., oltre a dedicare diverse pagine a Spalding, menziona molti autori (come Winckelmann, Mendelssohn, Jacobi, Reimarus, Iselin, etc.), e si dichiara convinto della derivazione stoica della nozione di 'destinazione del genere umano'. Tale ispirazione stoica sarebbe poi contrapposta a quelle filosofie, come quella platonica, aristotelica o cartesiana, che privilegiano il momento della conoscenza. Un aspetto rilevante di questa contrapposizione consisterebbe nel fatto che, mentre nelle 'filosofie della conoscenza' ci si rivolgerebbe non a tutti gli uomini, ma solo ai dotti, e dunque ad una *élite*, nelle 'filosofie pratiche' di origine stoica ci si rivolgerebbe ad ogni uomo, giacché ogni uomo reca in sé la capacità di comprendere ciò che deve fare e dunque la capacità di comprendere la sua destinazione. Questa matrice stoica accomunerebbe gli esponenti della seconda fase dell'illuminismo tedesco, ma anche filosofi più noti come Rousseau e Kant.

³⁰¹ Sul concetto di *Bestimmung* come determinazione logica, M. ULIVARI, *La nozione di Bestimmung in Kant*, «Il Pensiero», 1998, pagg. 65 – 83.

semplice regola della predicazione, per cui di qualcosa A si dice che esso è B, includendo un insieme in un altro insieme; quella antropologico-morale, che corrisponde alla regola che la natura ‘sceglie’ di far seguire al genere umano, come genere dotato di ragione. Fatte salve le dovute differenze, in entrambi i casi, si tratta perciò di un momento che definisce un certo soggetto riguardo alle sue caratteristiche o alla sua essenza.

Spiegata in tal modo la questione della *Bestimmung*, sembrerebbe di trovarci di fronte ad una teoria intrinsecamente e rigorosamente deterministica del ruolo dell’uomo della storia – e del resto abbiamo ampiamente visto come nella filosofia della storia kantiana si trovi una grossa componente deterministica. Allo stesso modo, però, noi sappiamo anche che, assieme alla vena deterministica, vive nella filosofia kantiana della storia una vena antideterministica, che trova il suo impulso principale nella filosofia trascendentale intesa come filosofia della libertà. Ora, se ciò deve essere confermato anche in relazione alla dottrina della *Bestimmung des Menschen*, bisognerà trovare un qualche senso del termine *Bestimmung* che non sia riconducibile ad un piano deterministico, bensì ad un piano di autodeterminazione. In tal senso, potremmo rivolgerci alla teoria kantiana della motivazione morale dell’agire: Kant chiama la risoluzione della volontà in senso morale *Bestimmungsgrund*, ‘fondamento di determinazione’, distinguendola dall’altra classe di moventi della volontà, quella non morale, che egli chiama *Triebfeder*, la ‘molla dell’impulso’. Ora, mentre *Triebfeder* dà l’idea di un meccanismo, o comunque di qualcosa di non spontaneo, di non autodeterminato (come appunto è una molla), *Bestimmungsgrund* ci dà l’idea di un motivo oggettivo, di un *Grund*, che dà luogo ad una *Bestimmung*, dove per *Bestimmung* bisogna necessariamente intendere ciò che in italiano intendiamo con ‘determinazione volontaria’. E, sebbene in nessuno dei suoi molteplici significati il termine *Bestimmung* rechi in sé quello di determinazione volontaria, o di decisione, pure, in composti come il *Bestimmungsgrund* utilizzato da Kant, o come *Selbstbestimmung*, autodeterminazione, noi troviamo quell’elemento di determinazione della nostra volontà indipendentemente da circostanze o stimoli esterni. In questo senso, la *Bestimmung des Menschen* potrebbe non essere intesa come la destinazione a cui l’uomo sia (pre)determinato nella storia, bensì come la destinazione che segue dalla sua (auto)determinazione.

Tuttavia, il discorso qui condotto non deve portarci a credere che la nostra destinazione nella storia, intesa come autodeterminazione, sia tale nel senso che l’uomo possa completamente ‘inventarla’. L’uomo nasce infatti in condizioni ben precise, che non dipendono semplicemente da lui: per esempio, non dipende da lui il fatto di essere un *Mangelwesen*, un essere mancante che ha bisogno di adattamento; non dipende da lui il fatto di dover trovare delle condizioni di mediazione della sua condizione per poter sopravvivere, prima tra tutte il lavoro necessario per sostentarsi; non dipende semplicemente da lui il fatto di dover creare un intero mondo di segni e simboli (primo tra tutti, il linguaggio, e la cultura tutta, che su di esso si fonda) per poter comunicare; e non dipende da lui neanche la capacità, che egli si ritrova, di elaborare tutte queste forme di mediazione culturale, che egli deve bensì impegnarsi per sviluppare, ma che comunque ha una origine che non dipende dalla sua volontà. Sotto questo aspetto, l’uomo è ‘destinato’ ad essere un ente continuamente e costantemente perfettibile; ma questa ‘destinazione’ ha luogo solo nel senso che i modi e le forme di questa perfettibilità possono essere determinati e occasionati dall’opera creativa dell’uomo nella storia. Ed è ancora in questo senso che la cultura è un ‘fine della

natura' (come Kant dirà nella *Critica del Giudizio*): infatti la cultura resta ancorata al piano delle capacità che derivano all'uomo come essere naturale. Si potrebbe così dire, sviluppando il testo kantiano, che la destinazione dell'uomo, vale a dire ciò a cui l'uomo è destinato dal carattere della sua specie, è qualcosa che l'uomo stesso deve prendere su di sé, per poter adempiere con le sue forze al suo compito. Una tale interpretazione della destinazione dell'uomo, intesa sì come compito, e tuttavia a partire da una condizione in qualche modo data, avrebbe dalla sua parte, per quel che posso vedere, due vantaggi: il primo, è che in una tale lettura la destinazione dell'uomo non sarebbe una semplice predeterminazione della natura; il secondo, è che un tale compito non sarebbe un compito completamente arbitrario, come se per l'appunto fosse qualcosa che sorgesse dal nulla. Interpretando in questo senso il concetto di 'destinazione dell'uomo', si riconosce la funzione innegabile della natura nello sviluppo del genere umano, ma non si lascia tutto nelle mani di quest'ultima, quasi fosse un'onnipotente artefice degli umani destini.

Ma come si intrecciano, in questo caso, la non arbitrarietà del compito che viene da condizioni date con la libertà che è necessario per svilupparlo? In altre parole, come si può pensare che un compito ci sia, in qualche modo, consegnato, senza pensare di essere a questo stesso compito predeterminati? Per rispondere a tali domande, è necessario rivolgerci ad uno dei testi kantiani più famosi, ossia il testo sull'illuminismo. Il compito proprio dell'illuminismo è il compito di rischiarare, di *aufklären*, e ciò può avvenire tramite la cultura, una cultura che parta dalla capacità, da parte del soggetto, di pensare liberamente e autonomamente: ««*Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, quando la sua causa non stia nella mancanza di intelletto, bensì nella mancanza di decisione e di coraggio nel servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Sapere aude!* Abbi il coraggio di usare il tuo *proprio* intelletto! Questa è dunque la parola d'ordine dell'illuminismo» (WiA, VIII, 35; SPD, 45). Noi abbiamo qui dunque due elementi: il primo è la *necessità*, il *dovere* di accrescere la cultura (*sapere*); il secondo, è che la cultura può accrescersi soltanto se ciò avviene con l'impegno personale di ciascuno e con la capacità di ciascuno di 'pensar da sé', ossia con la capacità, che ciascuno dovrebbe possedere, di interpretare la realtà (*aude*). Se l'accrescimento della cultura è il fine, la libertà e l'autonomia sono la via. Ma in realtà la situazione potrebbe essere capovolta: l'accrescimento della cultura è il fine, ma lo è solo per poter giungere alla libertà e all'indipendenza. In realtà, le due cose non sono pienamente disgiungibili, giacché entrambe sono fini non semplicemente strumentali, per cui l'una non può darsi senza l'altra. Ma in questo intreccio del dovere di accrescere la cultura e di *Selbstdenken* (un *Selbstdenken* che non è però solo un pensare individuale, bensì il pensar da sé di un *pubblico* che illumina se stesso³⁰²; ad ulteriore conferma che, per Kant, il pensare autonomo non è un pensare solipsistico)³⁰³ ci si pone precisamente dinanzi un compito che parte bensì da condizioni, ma da condizioni che però non sono semplicemente date, ma che costituiscono semplicemente un orizzonte regolativo. È in questo senso che il compito della cultura si configura non solo come un *compito*, ma al

³⁰² Cfr. WiA, VIII, 36; SPD, 46.

³⁰³ Ciò perché il pensar da sé è soltanto *una* delle tre massime del senso comune, indissolubilmente connessa con la massima del pensare mettendosi sempre al posto degli altri, o, come altrove si dice, del pensare *con* altri. Il pensar da sé è però evidentemente un'indispensabile principio di autonomia del giudizio, atto, nel caso dello scritto sull'illuminismo, ad evitare qualsiasi forma di eterodirezione.

tempo stesso come un *compito creativo*. Infatti: la necessità di dover sviluppare la cultura e di dover dar luogo alla civilizzazione non *traccia* già completamente a priori una strada; questa strada ci viene piuttosto semplicemente *indicata* (in questo senso essa è un orizzonte regolativo), ma, una volta che ci si sia posti su questa via, il percorso è ancor sempre da definire e da decifrare. Fuor di metafora, il fatto di dover procedere nella cultura, nella civilizzazione e nella moralizzazione è certamente il fine che noi *dobbiamo* (*sollen*) perseguire: in questo senso, un compito ‘dato’; tuttavia questo fine non ci dice ancora *come* bisogna sviluppare cultura, civiltà e morale: qui, come abbiamo visto, si rende necessaria la nostra capacità di pensare autonomamente, o, come anche si potrebbe dire, si rende necessaria la nostra capacità di discernimento, la nostra capacità di discriminazione, ossia la nostra *Urteilkraft*, la nostra capacità di giudicare.

Si faccia però attenzione. Non è l’accrescimento della cultura in quanto tale a dipendere dalla capacità di giudizio. Il complesso della cultura e delle abilità, infatti, dipende da *tutte* le facoltà dell’animo e dal loro reciproco rapportarsi. A dipendere dalla facoltà di giudizio è però la capacità di applicare alla realtà storico-empirica i progressi ed i risultati della cultura. Ma come una tale capacità di giudicare può essere alimentata? Di che mezzi essa ha bisogno? Essa non ha bisogno di null’altro che di essere esercitata: infatti, la «capacità di giudizio è un talento particolare, il quale non può essere insegnato, ma può soltanto essere esercitato» (*KrV*, III, 131; *CRP*, 215). Ma, potremmo chiederci, la facoltà di cui si tratta qui del Giudizio determinante o del Giudizio riflettente? Sembra che qui non possa che trattarsi che del Giudizio riflettente. Noi sappiamo soltanto di dover interpretare una molteplicità empirica, e per questo disponiamo di un orizzonte regolativo, ossia l’inserimento della realtà storico-empirico negli schemi e nei prodotti della cultura e della civilizzazione. Ma *come* farlo di volta in volta in relazione alle condizioni empiriche date, è un compito creativo, quindi proprio del Giudizio riflettente. È per questo che il processo di rischiaramento non è un processo legato ad una singola epoca storica, *bensi* è *il compito storico dell’umanità in ogni epoca*. L’illuminismo, allora, così potremmo dire, è il processo infinito di rischiaramento che è possibile ottenere in virtù di un costante accrescimento della cultura, cultura che poi bisogna applicare ai fini della interpretazione (che può avvenire tramite la capacità di giudizio) del mondo che ci circonda.

Che quello dell’illuminismo sia poi un compito storico infinito e, proprio per ciò, creativo, viene confermato direttamente da Kant, quando egli si domanda se fosse mai possibile, da parte di ecclesiastici o di qualsiasi altra istituzione culturale, concludere un contratto che sancisse l’impossibilità di un cambiamento di un certo nucleo dottrinale. A questa domanda egli infatti risponde in tal modo: «Un tale contratto [...] è assolutamente irritato e nullo [...] Un’epoca non si può obbligare e impegnare a porre la successiva in uno stato tale che ad essa dovrà essere impossibile ampliare le proprie conoscenze [...], emendarsi dagli errori e in generale progredire nell’illuminismo. Sarebbe un crimine verso la natura umana, la cui destinazione originaria consiste appunto in questo progredire» (*WiA*, VIII, 39; *SPD*, 48 – 49).

L’illuminismo, la pratica di rischiarare se stesso da parte di un pubblico in virtù del libero uso della ragione, può essere dunque l’unico strumento per avvicinarsi alla destinazione del genere umano. È solo

perché un tale, rischioso processo di rischiaramento³⁰⁴ avviene tramite la libertà di pensiero e la libertà di agire che l'uomo può pensare di possedere una *dignità*, ed essere più che una *macchina* (cfr. *WiA*, VIII, 42; *SPD*, 51). La libertà è dunque la via del rischiaramento; ma la libertà non è solo la via ed il metodo: essa è anche il fine: si dà infatti il caso che fine specifico tanto della civiltà che della moralità sia proprio la libertà, anche se l'una mira al miglioramento delle massime, l'altra alla legislazione esterna. La destinazione dell'uomo non è dunque 'semplice', ma 'duplice'. Kant esprime chiaramente questa duplicità nella *Reflexion* 1396: «L'uomo – egli scrive – raggiunge la sua intera destinazione naturale, cioè lo sviluppo dei suoi talenti, mediante la coazione civile. C'è da sperare che egli raggiunga anche la sua intera destinazione morale mediante la coazione morale [...] Mediante la destinazione civile si sviluppano tutti i germi senza differenza. Questa è la destinazione dell'umanità, ma non quella del singolo, bensì quella della specie [...] Il Regno di Dio sulla terra: questa è la destinazione ultima del genere umano» (*R* 1396, XV, 608). Sofferamoci ora, dunque, sul ritmo scandito da questa *Reflexion*: la destinazione che si raggiunge nel genere; la cultura e la costituzione giusta come fine naturale; il Regno di Dio sulla terra, dunque il fine morale.

Riguardo al primo punto, bisogna dire che, dopo tutto quanto visto, non può più stupirci che la destinazione si raggiunga solo nel genere. I motivi che hanno condotto Kant a spostare nel genere, piuttosto che nell'individuo, il compimento della destinazione a cui siamo chiamati sta nella stessa tensione storica istituita dagli uomini quali esseri culturali. Leggiamo quanto scrive il filosofo nell'*Idee*: «Nell'uomo (in quanto unica creatura razionale sulla Terra) *quelle disposizioni naturali che sono finalizzate all'uso della sua ragione si sviluppano completamente nel genere, non nell'individuo* [...] ogni uomo dovrebbe vivere un tempo smisuratamente lungo per apprendere come dovrebbe fare un uso completo delle sue disposizioni naturali; [ma] se la natura gli ha concesso solo una breve durata della vita [...], essa ha bisogno di una serie interminabile di generazioni, di cui l'una trasmetta all'altra il proprio illuminismo, per far maturare infine i germi nel nostro genere sino a quel grado di sviluppo che sia perfettamente adeguato al suo scopo» (*IaG*, VIII, 18 – 19; *SPD*, 31). L'uomo non può raggiungere il suo fine in un tempo relativamente breve perché il suo è un fine estremamente complesso e stratificato, e la vita dei singoli non può essere sufficiente a svilupparlo. È d'uopo a questo proposito ricordare ciò che Kant aveva detto nella *Pedagogia*: che mentre l'animale raggiunge individualmente la sua destinazione, giacché egli è subito tutto ciò che può essere, nell'uomo ciò non è in alcun modo possibile. La perfettibilità, potremmo dire, può esser tale solo perché essa non è, già subito, perfezione. La filosofia kantiana, dunque, si rivolge al genere, e non all'individuo, in quanto essa è una filosofia del progresso. Ma ciò non significa che l'individuo debba essere sacrificato all'interesse del genere, come se appunto individuo e genere rappresentassero due poli contrapposti e incommunicabili³⁰⁵. Fu a partire da una tale interpretazione dell'intenzione teorica di Kant che potette nascere l'aspra polemica con cui Herder si

³⁰⁴ Kant ritiene l'illuminismo un'età rischiosa poiché essa è una *Zwischenzeit*, ossia un tempo che sta 'tra' la barbarie e il completo rischiaramento. La *R* 1423 (KGS, XV, 621) definisce addirittura il nostro stadio di civiltà che va dall'immaturità alla maturità il peggiore.

³⁰⁵ Come sembra invece suggerire il saggio di N. HINSKE, *Il dialogo silenzioso. Principi di antropologia e filosofia della storia in Mendelssohn e Kant*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXIX, 1989, pagg. 1299 – 1223.

scagliò contro l'impianto antropologico sotteso alla filosofia kantiana della storia³⁰⁶. Sullo sfondo dell' 'insurrezione' dell'ex allievo nei confronti dell'antico maestro non v'era comunque solo questa singola motivazione, bensì delle ragioni teoriche di fondo più generali, derivate probabilmente da una sensibilità quasi completamente diversa da quella kantiana. Più attento al singolare, alla storia effettiva dei popoli, all'origine e allo sviluppo delle varie lingue, incline a trovare continuità tra la storia del cosmo e la storia umana, tra la storia degli animali e quella degli uomini, tra la storia delle civiltà non europee e quelle europee – Herder³⁰⁷; per lo più abbastanza disinteressato alla storia effettiva dei popoli, alla differenza tra le lingue, per principio contrario ad ogni progetto metafisico che volesse far discendere direttamente la storia umana dalla storia del cosmo – Kant. In Herder, insomma, a differenza che in Kant, si trovano una sensibilità proromantica ed i primi germi di quella che sarà la sensibilità storicistica³⁰⁸. Questo non vuol tuttavia dire che in Herder si trovi una sensibilità per la storia, mentre questa in Kant mancherebbe; vuol dire soltanto che si tratta di due approcci diversi al problema della storicità e del compito storico dell'umanità³⁰⁹.

È importante riferirsi alla polemica con Herder perché essa condusse Kant ad un approfondimento della relazione individuo/genere in merito alla questione della destinazione dell'uomo. Sarà pertanto bene leggere la risposta kantiana all'accusa rivoltagli da Herder, di aver elaborato una cattiva filosofia averroistica: «Certo, chi dicesse che nessun singolo cavallo ha le corna, ma il genere dei cavalli è cornuto, direbbe una triviale assurdità [...] Se però genere significa la *totalità* di una serie procedente all'infinito (all'indefinito) di generazioni [...], e si assume che questa serie si avvicini incessantemente alla linea della sua destinazione, che le corre a lato, allora non c'è contraddizione nel sostenere che tale serie sia in ogni sua parte asintotica rispetto a questa linea, e tuttavia nel suo insieme si unisca ad essa [...] la destinazione della stirpe umana nella sua totalità è un *incessante progredire*, e il suo compimento è una semplice idea» (*Recension*, VIII, 64; *SPD*, 72). Da questo brano si comprende in maniera abbastanza precisa cosa Kant intendesse per genere umano: non un semplice concetto *logico*, ossia una unità distributiva in cui ad ognuno dei membri spetti una certa qualità, bensì qualcosa di propriamente *reale*.

³⁰⁶ Sulla polemica tra Kant e Herder, M. RIEDEL, *Historismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder*, in «Kant-Studien», 72, 1981, pagg. 41 – 57.

³⁰⁷ Una conferma di tutto ciò si trova nel libro più famoso di Herder, ossia le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, comparso in quattro volumi dal 1784 al 1791. Significativamente, la prima parte della filosofia della storia di Herder è costituita da una *Stellung zur Natur*, ossia da una teoria organicistica della natura, mentre la *Stellung zum Menschen* rappresenta soltanto la seconda parte del piano teorico herderiano, che si articola poi in due ulteriori passaggi, ossia in una analisi della storia dei popoli antichi e della storia dell'era cristiana, che non esclude una sezione dedicata agli arabi (cfr. J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von A. Beil, Deutsche Buchgemeinschaft, Berlin 1924 (si tratta di un'edizione ridotta). Si veda comunque pure il primo lavoro di filosofia della storia di Herder, ossia *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), hrsg. von H. D. Irmscher, Reclam, Stuttgart 2007 (I. ed. 1990).

³⁰⁸ Tipico di questa sensibilità proromantica, oltre che un certo tipo di organicismo affetto da *Schwärmerei* (almeno per quel che sembrava a Kant), è pure, per esempio, l'esaltazione della vita dei singoli popoli e delle 'nazioni', nonché la connessione tra popolo, lingua e storia, tutte questioni che in Kant risultavano subordinate al preminente interesse cosmopolitico.

³⁰⁹ M. MORI, *Europeismo e cosmopolitismo in Kant*, in P. BECCHI, G. CUNICO, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa*, cit., pagg. 219 – 236, ritiene necessario interpretare in maniera complementare l'approccio di Herder, che bada alla storia effettiva dei popoli senza porre attenzione al quadro istituzionale in cui tale storia si sviluppa, e quello di Kant, più concentrato invece al raffronto tra il quadro istituzionale effettivo dei singoli paesi e il quadro istituzionale ideale tracciato dalla ragione. Ciò torna qui utile per affermare la non necessaria esclusività (fatti salvi gli aspetti effettivamente inconciliabili delle due teorie) degli intenti teorici dei due filosofi, che possono integrarsi per dar luogo ad un approccio complesso alla questione della storicità dell'esistenza umana.

Inteso come qualcosa di reale e non solo di logico, il concetto kantiano di genere umano si basa allora su un'unità collettiva - ma un'unità collettiva di tipo particolare, anzi paradossale. Tale unità collettiva non è infatti data simultaneamente, bensì successivamente; ed è proprio perché l'unità collettiva del genere umano è data successivamente, in una serie, che ogni parte della serie stessa (ogni individuo come ogni generazione) non raggiunge la destinazione. La destinazione ultima diventa così una semplice idea, giacché il genere umano, inteso come serie procedente all'infinito, non costituirà mai una serie conclusa. Se la destinazione corre sempre a lato, asintoticamente, rispetto ad ogni parte della serie, allora ogni parte della serie deve *rincorrere* tale destinazione, sempre pretendere di poterla *afferrare* una volta per tutte, in maniera tale che una tale idea non diventa qualcosa di semplicemente ineffettuale, ma assume una funzione di stimolo e di guida per il nostro progresso. In questo senso, l'idea della nostra destinazione assume un significato analogo a quello posseduto dalla legge morale: essa è al tempo stesso normativa e motivante, misura e movente dell'agire.

La prospettiva di una destinazione che si realizza nel genere, dunque, lungi dal voler sacrificare l'individuo come puro mezzo per i fini del genere, apre invece, da un lato, la via ad una collaborazione tra gli individui, in quanto appartenenti tutti ad un medesimo genere, e, dall'altro, la via ad una collaborazione tra generazioni diverse, in cui ogni generazione è responsabile nei confronti dell'altra, e tutte le generazioni sono responsabili dell'avanzamento verso la realizzazione della destinazione del genere. Pressappoco questo concetto Kant esprime nella *Menschenkunde*: «Nel genere umano è controfinale [*zweckwidrig*] che soltanto la specie, e mai l'individuo, raggiunga la sua destinazione. Questa è la concausa dell'istituzione della società, per la quale l'uomo propriamente è costituito. Tutti lavorano per uno, e uno lavora per tutti», e ciò perché l'uomo è l'unico animale «che può perfezionarsi» (*MK*, XXV, 1196).

Se il rapporto individuo/specie si configura come un rapporto di collaborazione tra diversi individui di una stessa specie e tra diverse generazioni sempre di una stessa specie, allora non sorprende che Kant possa riporre la destinazione del genere umano stessa «*nel raggiungimento di una società civile, che faccia valere universalmente il diritto*» (*IaG*, VIII, 22; *SPD*, 34). Si comprende perché solo in un'istituzione sociale governata dal diritto possano svilupparsi le disposizioni: ciascuno, infatti, avendo ciò che gli spetta come individuo libero, può coltivarsi e contribuire al progresso del genere umano per quel che gli è possibile. L'uomo, Kant lo ripete spesso, è fatto per la società: «Egli, in quanto animale, è fatto per l'autoconservazione, e in quanto uomo per la società» (*R* 1423, XV, 621). E così anche nell'*Anthropologie Pillau*: «Su cosa si fonda il raggiungimento della destinazione ultima della natura umana? Il fondamento universale è la costituzione civile; l'unificazione degli uomini in un intero che serva per il raggiungimento di ogni sviluppo dei talenti» (*Pillau*, XXV, 843).

Sul modo in cui sia poi possibile raggiungere il traguardo di una costituzione civile fondata sul diritto, Kant si sofferma nella quinta tesi dell'*Idee*: «al[lo stesso] modo in cui gi alberi in un bosco crescono forti e diritti proprio perché ognuno di essi tenta di togliere all'altro aria e sole, costringendosi così a cercare aria sopra di sé; [...] [così] ogni cultura e arte che adorni l'umanità, l'ordine sociale più bello, sono frutti dell'insocievolezza, che è costretta da se stessa a disciplinarsi e dunque, attraverso un'arte forzata, a

sviluppare completamente i germi della natura» (*IaG*, VIII, 22; *SPD*, 35)³¹⁰. Secondo il saggio del 1784, dunque, ancora una volta sarà il meccanismo autoregolativo dell'insocievolezza a condurre al diritto. Ma una soluzione di questo genere non è affatto ovvia. Kant se ne accorge nella misura in cui comprende chiaramente che il meccanismo dell'insocievolezza non può garantire che l'uomo si sottragga definitivamente al male. E se è vero che Kant vede la chiave di volta di tutto il suo ragionamento nella necessità che gli uomini si sottomettano ad un padrone, ossia a qualcuno che, rappresentando la legge³¹¹, possa esercitare una coercizione sui rimanenti componenti della società, rimane pur sempre il problema che questo padrone deve essere a sua volta un uomo, come tale esposto, come tutti gli altri, al male. Non a caso, Kant sottolinea che «questo problema è insieme il più difficile e quello che verrà risolto più tardi dal genere umano», poiché «da un legno così storto come quello di cui è fatto l'uomo non si può fare nulla di completamente diritto» (*IaG*, VIII, 23; *SPD*, 35 – 36).

Ma il compito dell'uomo comprende in sé un compito ancora più difficile da risolvere di quello appena menzionato, perché l'istituzione di una società civile in cui venga fatto universalmente rispettare il diritto è un compito che riguarda universalmente il genere umano, e non può conseguentemente limitarsi ai rapporti tra i singoli all'interno di un solo Stato, ma deve riguardare anche i rapporti degli Stati tra di loro. Gli Stati, infatti, al pari dei singoli, sono delle persone morali che non possono mantenersi in uno stadio di selvaggia libertà, ma devono darsi un ordinamento giuridico al quale sottomettersi: «*Il problema della instaurazione di una costituzione civile perfetta dipende dal problema di un rapporto esterno fra Stati secondo leggi e non può essere risolto senza quest'ultimo*» (*IaG*, VIII, 24; *SPD*, 36). Allo stesso modo in cui una comunità statale può fondarsi soltanto a partire dal benefico influsso degli impulsi insocievoli, così affinché una comunità cosmopolitica possa aver luogo c'è bisogno che molti mali, come guerre, distruzioni, rivolgimenti di ogni genere si verifichino, prima che gli uomini si decidano «a ciò che la ragione avrebbe potuto dir loro anche senza così tanti tristi esperienze, vale a dire: uscire dallo stato senza legge dei selvaggi ed entrare in una lega di popoli» (*IaG*, VIII, 24; *SPD*, 36 – 37). E ancora una volta come in relazione allo stabilimento di un singolo stato di diritto, anche in relazione all'istituzione di una lega tra i popoli si pone il problema di una educazione dei 'padroni', ossia di coloro che amministrano la legge, e che non paiono mostrare alcuna preoccupazione per il diritto dei popoli (cfr. *R* 1400, XV, 610).

Il patto cosmopolitico che dovrebbe unire i diversi Stati, a cui qui Kant dedica una sola delle nove tesi dell'*Idee*, sarà oggetto degli scritti della storia di filosofia della storia degli anni Novanta. Non indugiero dunque oltre su questo punto. Voglio invece occuparmi più approfonditamente di un altro problema, ossia del fondamento dell'istituzione dello stato di diritto. Ancora una volta ci si deve chiedere se lo sviluppo dei talenti, la disciplina dell'insocievolezza, può realmente essere l'unico motivo che ci spinge all'istituzione della società. Se così fosse, non si renderebbe l'insocievolezza stessa, e ciò che essa a

³¹⁰ Cfr. anche a tal proposito la *R* 1394, XV, 607. N. MERKER, *Introduzione* a I. KANT, *Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1995 (I. ed. 1982), vede nella metafora degli alberi che si tolgono reciprocamente l'aria e che proprio per questo crescono dritti un segnale del fatto che l'uomo borghese kantiano si trova costretto a vivere in una società civile conflittuale ed atomizzata, dove il legame sociale non ha altro motivo se non l'interesse economico. Ma il Merker non crede che Kant faccia parte della schiera dei teorici più avanzati del liberalismo, data l'arretratezza economica della Germania del suo tempo, e così disegna l'immagine di un Kant semireazionario che si muove «tra assolutismo e liberalismo» (pag. 13).

³¹¹ Il vero è che proprio la legge è il vero padrone (o meglio), signore, della società, come si scrive nella *R* 1398: «Il vero signore dello Stato è l'idea dell'intera società» (XV, 610).

parere di Kant produce, ossia la cultura, il *primum* a partire da cui poi fondare il diritto? Questo è quel che sembra trasparire dall'impostazione dell'*Idee*. Questo non nel senso che l'*Idee* ponga l'insocievolezza come fondamento del diritto e dell'etica; non può, però, non ammettersi che l'*Idee* ponga insocievolezza e conflitto come l'unico *stimolo* per il diritto, come se il diritto non avesse, di per sé, alcuna forza di muovere le forze dell'animo umano. Ma, se l'idea del diritto non avesse su di noi nessun potere stimolante, potrebbe poi esso svolgere degnamente il ruolo che gli compete dal punto di vista trascendentale, ossia quello di fondamento autentico di ogni convivenza civile? Qui non si tratta di escludere del tutto il ruolo dell'individuo 'naturale', con le sue pulsioni e con la sua insocievolezza; si tratta soltanto di non rendere il momento biologico e naturale della costituzione del soggetto l'unico fondamento su cui costruire il diritto. Si tratta di trovare un piano in cui le tendenze naturali possano non mettere in discussione il primato della libertà, che fa dell'istituzione della società un dovere morale. Infatti, se il diritto è quella forma grazie alla quale gli individui possono essere salvaguardati come individui, e però non soltanto come individui singoli, ciascuno con le sue inclinazioni particolari, bensì a partire da una legge universale, in maniera tale che i singoli non sono più soltanto individui atomizzati, impossibilitati a guardare l'uno le esigenze dell'altro, bensì individui che si riconoscono su base intersoggettiva, allora il diritto stesso non può essere soltanto il frutto dell'insocievolezza, ossia il frutto della mera prudenza. Ancora una volta, dunque, noi vediamo una duplice ispirazione nella filosofia kantiana della storia. Tale duplicità, come mostrerò, in relazione all'istituzione dello stato, verrà risolta solo nella *Metafisica dei costumi*. In ogni caso, dalla soluzione di questa duplicità dipende anche il ruolo assunto dallo sviluppo della cultura come destinazione naturale del genere umano. Nel caso sia possibile riscontrare un primato del diritto, e quindi della morale, anche lo sviluppo della cultura sarà visto a partire da questo primato; dunque la destinazione naturale non potrà mai essere pensata disgiuntamente dalla destinazione morale, poiché questa verrebbe in tal modo a costituire il *prius* logico da cui anche la destinazione naturale dipende. Ciò sarà visibile, ancora una volta, in relazione alla terza *Critica*.

A prescindere, comunque, dal modo in cui bisogna interpretare l'istituzione di una società civile in cui valga universalmente il diritto, se in senso etico, oppure come un prolungamento della destinazione semplicemente naturale del genere umano, ciò che, in ogni caso, non può essere messo in dubbio, è che il diritto costituisca una sorta di sfera intermedia che apre il discorso kantiano alla costruzione di un compito prettamente etico dell'umanità. La destinazione naturale non basta, perché Kant non può trascurare che l'uomo è un essere libero, che deve porsi innanzi compiti che provengono direttamente dalla libertà. Questo risulta chiaramente non solo dallo sviluppo delle dottrine etiche kantiane, ma anche dalla stessa ripartizione del compito umano in ambito antropologico, secondo la quale l'uomo deve essere *cultiviert, civilisiert, moralisiert*. Ciò ci riporta, dunque, al terzo momento del ritmo scandito dalla già vista *Reflexion* 1396: il momento della destinazione morale. In molti altri luoghi, oltre che in quelli finora esaminati, Kant ricorda che esiste una destinazione ulteriore, e più fondamentale, rispetto a quella naturale. Leggiamo per esempio nella *Reflexion* 1393: «La coazione legale (dell'autorità) promuove lo sviluppo dei talenti; ciò tuttavia non migliora nel carattere, ma raffina [...] Apparterrà perciò alla destinazione ultima del genere umano la coazione morale» (*R* 1393, XV, 606). E sostanzialmente nello stesso senso nella *Menschenkunde* si afferma che, sebbene la civilizzazione costituisca un grado notevole del miglioramento dell'uomo, tuttavia «è ancora indispensabilmente necessario che egli migliori il suo

carattere e venga moralizzato, ed anche gli impulsi di ciò si trovano nella società civile, cosicché il vero valore di un popolo sembra consistere solo in quanto esso si avvicini a questa sua destinazione finale» (MK, XXV, 839). Si può da ciò concludere che nell'istituzione di uno stato e di una società civile consiste bensì il momento fondamentale della storia umana, e tuttavia non l'unico né l'ultimo³¹². L'ultimo compito degli uomini nella storia è il compito etico, ed un compito tale che, se esso tale da riguardare certamente ogni singolo, che risponde sempre in prima persona delle sue azioni, non si esaurisce tuttavia nel compito del singolo, bensì giunge ad essere un compito comunitario che ha luogo nella storia, aprendola però fino ad un punto tale da giungere ai confini di essa, come il pensiero di una destinazione e di uno scopo ultimo richiede.

Non è perciò un caso che Kant non chiudesse soltanto le sue lezioni di antropologia, ma anche le sue lezioni di filosofia morale con un paragrafo dedicato alla «destinazione ultima del genere umano». Leggiamo per esempio nella *Moralphilosophie Collins* che «la destinazione ultima del genere umano è la perfezione morale, in quanto essa è causata [*bewirkt*] dalla libertà dell'uomo» (*Mphil Collins*, XXVII, 470). È a partire dalla libertà che, in questo caso, Kant rilegge il compito dell'uomo nella storia, il dovere di conseguire lo sviluppo dei talenti, di istituire una società civile e di dar luogo ad una pace perpetua. Il compito storico è un compito etico, che si può sperare di conseguire tramite un'adeguata educazione, dei singoli come dei principî (e qui Kant rimanda alle teorie pedagogiche di Basedow). Dar corso al compito etico significa istituire il regno di Dio sulla terra: «Quando la natura umana avrà conseguito la sua intera destinazione e la sua massima perfezione possibile, allora questo sarà il Regno di Dio sulla Terra; allora sarà la coscienza [*Gewissen*] interna a governare il diritto e l'equità, e non un potere istituito d'autorità [*obrigkeitliche*]. Questo è il fine ultimo e la massima perfezione morale, a cui la specie umana può giungere, [perfezione] che è da sperare dopo il corso di molti secoli» (*Mphil Collins*, XXVII, 471). Fine ultimo non è perciò soltanto l'istituzione della società governata dal diritto; fine *veramente* ultimo è che il diritto sia frutto non di un meccanismo di forze, bensì di un'intima coscienza etica, perché il diritto e l'etica hanno un'origine comune. Ma diritto ed etica, pur avendo un'origine comune, non sono la stessa cosa: esiste, infatti, tanto una specificità del diritto rispetto all'etica, quanto viceversa. Diritto ed etica si intersecano nel compito di dover dare vita ad uno 'stato di diritto', ossia uno stato dove l'universale dignità umana sia salvaguardata; ma l'etica non può veramente governare, con la sua autorità soltanto interiore, le azioni degli uomini nella società, e lo stato di diritto non può produrre il miglioramento dell'intenzione, ciò che pure è necessario conseguire, se lo scopo ultimo del mondo è la perfezione ottenuta in virtù della libertà. Lo stato di diritto deve perciò aprire la strada ad una comunità etica, che non deve affatto superare, bensì affiancare la comunità politica. Questa comunità etica è il regno dei fini o la chiesa universale, la quale deve operare affinché avvenga una purificazione dell'intenzione, dal momento che il suo fine è adorare Dio non solo negli atti, ma in spirito. Diritto ed etica sono il vero fine ultimo della storia, e dunque: la libertà, nella molteplicità delle sue manifestazioni, interne ed esterne, è il fine ultimo della storia. Ma la libertà non è il fine ultimo solo nel senso che essa rappresenta lo scopo che

³¹² Se ne avvede bene D. VENTURELLI, *Filosofia della storia, teodicea, cosmopolitismo*, in P. BECCHI G. CUNICO, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa*, cit., pagg. 247 – 266; sembra invece non distinguere un compito propriamente etico del genere umano, P. FEDATO, *Kant e la destinazione del genere umano: tra antropologia e filosofia della storia*, in «Verifiche», 31, 2002, pagg. 219 – 272..

sta 'alla fine': la libertà, invece, con la sua graduale estrinsecazione, con il suo graduale 'progresso', è ciò *a partire da cui* il compito dell'uomo nella storia si articola, sicché si può dire: c'è storia solo nella misura in cui c'è libertà. Nel prossimo capitolo bisognerà cercare di giustificare questa affermazione, in modo tale che essa non risulti soltanto una vana pretesa, ma il portato autentico dell'etica filosofica, della filosofia della religione e della filosofia della storia.

Capitolo III

Teleologia critica e filosofia della storia

1. La fondazione trascendentale della teleologia

Nel precedente capitolo, si è cercato di mostrare che la filosofia kantiana della storia va incontro ad alcune incongruenze dal punto di vista teoretico, e si è individuata la causa di ciò nella mancanza di una teleologia criticamente fondata. Una tale teleologia viene alla luce per la prima volta nella *Critica del Giudizio*, dove Kant compendia una serie di riflessioni antropologiche, estetiche, epistemologiche, morali, di filosofia della storia e di filosofia della religione. Ci si è spesso chiesto come sia possibile che tutte queste riflessioni possano cadere sotto un unico titolo, ed è stato spesso avanzato il sospetto che la *Critica del Giudizio* sia costituita da una congerie di materiali eterogenei difficilmente tra loro compatibili³¹³.

Il vero è che la terza *Critica* può includere una tale mole di materiali diversi solo perché essi devono contenere in sé qualcosa di comune. Non è cioè pensabile che Kant abbia semplicemente messo insieme una congerie di materiali tra loro eterogenei, senza aver visto in essi un filo conduttore che li tenesse saldamente uniti. A me sembra che un tale filo conduttore non possa essere trovato altrove che nell'essere, tutte queste discipline, connesse con la questione teleologica³¹⁴. Ciò non deve apparire strano, qualora si pensi a tutte le riflessioni che precedono: il sistema kantiano va, complessivamente, in una direzione teleologica, sia dal punto di vista teoretico che dal punto di vista pratico. Nella teleologia

³¹³ H. ARENDET, *Teoria del giudizio politico*, cit., pagg. 23 – 24, scrive per esempio che «la seconda parte della *Critica del Giudizio* [...] si distingue dalla prima così marcatamente che la mancanza di unità del libro ha finito sempre per dar adito a commenti»; a questa stessa ironia nei confronti della terza *Critica* si riferisce per esempio anche L. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, in ID., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pagg. 337 – 528, che però nota anche che i critici di Kant hanno ecceduto in due sensi opposti, e «la *Critica del Giudizio* va, così, dall'estremo della sua perfetta inutilità all'estremo dell'unica opera veramente critica» (pag. 344); a tale giudizio dello Scaravelli si richiama anche L. ANCeschi, *Considerazioni sulla Prima Introduzione alla Critica del Giudizio di Kant*, in INTR, pagg. 5 – 53 (cfr. pagg. 9 – 10); dell'Anceschi è anche poi da vedere, sulla terza *Kritik*, «*Vorrede*» ed «*Einleitung*» alla «*Critica del Giudizio*» di Kant, Corso di Estetica tenuto presso l'Università degli Studi di Bologna per l'A. A. 1963 – 64, Cooperativa Libreria Universitaria Editoriale, Bologna 1964; si richiama a questa problematica poi anche il bel lavoro di carattere introduttivo (ma che non per questo trascura i principali problemi interpretativi connessi alla terza *Critica*) di F. MENEGONI, *Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, pagg. 15 – 16; infine, riporta le perplessità degli interpreti sulla terza *Critica* anche E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, cit., pagg. 323 – 328.

³¹⁴ D. DRIVET, *La formazione del testo della Critica del Giudizio e il mondo dei fini*, in «Studi kantiani», 12, 1999, pagg. 87 – 114 e ID., *Il mondo dei fini: la «Critica del Giudizio» di Kant*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 1998, pagg. 82 – 99, sostiene per esempio che la nozione cardine per comprendere la *Critica del Giudizio* sia quella di 'mondo dei fini', e che da una tale nozione possa ricavarsi l'unità dell'opera. Estetica ed epistemologia si troverebbero unite, perché la prima fornisce il 'principio trascendentale', ossia formale, del mondo dei fini, e la seconda il 'principio metafisico', ossia materiale, del medesimo; E. GARRONI, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla «Critica del Giudizio» di Kant*, Unicopli, Milano 1998 (prima edizione: Bulzoni, Roma 1976), nota invece che l'unità del testo kantiano è data sì dal problema finalistico, ma solo in quanto questo finalismo equivale ad un problema propriamente epistemologico, sicché il Giudizio estetico costituirebbe la parte 'fondativa' del giudicare finalisticamente, e il Giudizio teleologico la parte 'applicativa' di quest'ultimo (cfr. pag. 33). Si ha però, in questo modo, una veduta particolarmente ristretta del problema della finalità nella terza *Critica*: cosa di cui Garroni si avvede in occasione della seconda edizione del suo scritto, notando che «in Kant, l'argomento epistemologico è [...] una mossa iniziale, essenziale ma non esclusiva» (pag. 13).

affonda le sue radici dunque l'unità della ragione; un'unità che però è *plurale* nelle sue articolazioni, poiché non v'è un unico momento che subordini a sé tutti gli altri.

Sembra paradossale parlare di una *unità* al suo interno *plurale* non solo quanto alle sue articolazioni, ma addirittura quanto ai suoi stessi principî, irriducibili gli uni agli altri (dal momento che né il teoretico può fondare il pratico, né il pratico il teoretico). Eppure, questa paradossalità è in qualche modo necessaria, se si vuol tener fermo che la sistematica kantiana è una sistematica aperta, ossia una sistematica propria di una conoscenza finita. Una *unità plurale* qual è quella costituita dal sistema kantiano deve dunque recare in sé i due momenti della pluralità dei principî e della loro possibile convergenza verso un orizzonte comune. La *Critica del Giudizio* è l'opera deputata a rappresentare proprio questo momento di convergenza dei principî verso un orizzonte comune. Non c'è tuttavia il pericolo che l'unità della quale va in cerca la terza *Critica* venga concepita dogmaticamente: quando l'opera viene scritta, infatti, la pluralità e l'irriducibilità dei principî su cui si fonda la filosofia trascendentale è stata già stabilita, sicché Kant può affermare nell'*Introduzione* che «questi due diversi domini» della natura e della libertà «si limitano perpetuamente» e «non possono costituirne uno solo» (*KU*, V, 175; *CG*, 19)³¹⁵. In certo qual modo, però, all'epoca della composizione della *Critica del Giudizio* non solo l'irriducibilità, ma anche la possibile convergenza su una base teleologica tra i diversi principî era stata già anticipata, poiché Kant aveva fin dalla prima *Critica* definito la filosofia nel suo complesso una *teleologia rationis humanae*, dal momento che sia la ragione teoretica che la ragione pratica hanno a che fare con il concetto di fine, che si rivela per entrambe di importanza fondamentale. Tuttavia, nessun passaggio è possibile dai principî della prima a quella della seconda *Critica*, perché, per quanto disegnino un orizzonte comune, né i principî teleologici della ragione teoretica hanno una immediata rilevanza pratica, né, viceversa, quelli della ragione pratica hanno una diretta ricaduta teoretica. Così, la filosofia teoretica e quella pratica hanno certamente un orientamento teleologico comune, ma né nell'una né nell'altra si trovano i principî trascendentali che possano garantire una possibile convergenza tra le due.

Quale forma deve allora avere una teleologia fondata dal punto di vista trascendentale per dar luogo al passaggio tra le due branche della filosofia? Essa deve fare in modo da fornire un possibile uso teoretico al concetto di fine, che però, al tempo stesso, non sia esclusivamente legato alla dimensione teoretica. Un uso teoretico perché la teleologia pratica era stata già fondata con la morale, mentre la teleologia teoretica proveniente dalle idee della ragione aveva bensì un'utilità dal punto di vista epistemologico, ma nessuna vera applicazione dei suoi principî al materiale empirico. Ciò che invece riesce alla *Critica del Giudizio* è

³¹⁵ Un giudizio critico sulla questione del 'passaggio' fornito dalla *Critica del Giudizio* dalla natura alla libertà è espresso da M. HORKHEIMER, *Kant: la Critica del Giudizio*, introduzione e cura di N. Pirillo, Liguori, Napoli 1981, secondo il quale non vi sarebbe nessun bisogno del 'passaggio' richiesto da Kant, perché «in riferimento alle unità considerate non esistono abissi» (pag. 115), poiché nella realtà si trovano effettivamente tracce di razionalità, però ciò non è da intendere nel senso di una radicale coincidenza di realtà e ragione, quale postulata da Hegel. L'obiettivo di Horkheimer è piuttosto un altro: quello di mettere in questione «la dottrina della scissione originaria della persona razionale come un insieme di volontà e conoscenza» (pag. 116). Un altro giudizio critico sulla teleologia kantiana, perché polemico con il tentativo di connettere ciò che in realtà non è scisso è quello di I. HERMANN, *Kants Teleologie*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1972. L'A. critica Kant dal punto di vista marxista, ritenendolo la sua filosofia tipicamente borghese, dunque incapace di tematizzare l'autentica concretezza della condizione umana. Per questo Kant, invece di riferirsi alla storia reale, prende per base del suo filosofare l'antropologia, ed elabora un'etica astratta, che non può avere alcun contenuto. Contenuto che egli cerca di procurare con la teleologia, che giunge, a parere dell'A., a dare una maggiore concretezza al filosofare kantiano, ma non a 'salvarlo' dalla sua deriva coscienzialistica.

di dare un possibile uso empirico, tramite il Giudizio riflettente, al concetto di fine, che può essere utilmente impiegato sia per giudicare esteticamente che per interpretare teleologicamente, tanto alcuni enti che si danno nell'esperienza, e che sono irriducibili alla causalità meccanica (gli organismi), quanto l'esperienza intesa come una totalità sistematica. Se in ciò non possono riuscire né la ragione né l'intelletto, si può allora chiamare in causa una terza facoltà: quella del giudizio, l'*Urteilkraft*: «Ma nella famiglia delle facoltà conoscitive superiori v'è ancora un termine medio tra l'intelletto e la ragione. Questo termine medio è il Giudizio: del quale si ha ragione di presumere, per analogia, che contenga anch'esso, se non una propria legislazione, almeno un principio proprio di ricercare secondo leggi, e che in ogni caso sarebbe un principio *a priori* puramente soggettivo» (*KU*, V, 177; *CG*, 23). In quanto soggettivo, questo Giudizio viene detto da Kant *riflettente*: «Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare [...] è determinante. Se è dato soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è riflettente» (*KU*, V, 179; *CG*, 27 – 29). Il Giudizio riflettente non è un giudizio propriamente scientifico, perché per Kant scienza si dà laddove un universale possa determinare un particolare. Ed è proprio questa sua necessaria soggettività che fa sì che esso possa avere un uso teoretico, quale strumento di indagine naturale, senza però essere legato esclusivamente alla dimensione teoretica, rivelandosi uno strumento flessibile a diverse esigenze (che era il secondo punto richiesto per l'elaborazione di un principio che favorisse il passaggio dal teoretico al pratico). Il Giudizio si chiama allora riflettente, perché parte dal dato empirico cercando di sistematizzarlo con un atto, si potrebbe dire, d'interpretazione: «Questa idea [di un tutto empirico determinato secondo un principio] serve come principio solo al Giudizio riflettente, per riflettere, non per determinare [...] per tal modo la facoltà del Giudizio dà a se stessa, e non alla natura, una legge [...] ai prodotti della natura non si può attribuire qualcosa come un rapporto della natura a scopi, ma si può soltanto adoperare quel concetto per riflettere su di essa in vista del legame dei fenomeni, che è dato da leggi empiriche» (*KU*, V, 180 – 181; *CG*, 31).

Il Giudizio riflettente è dunque tale ad un duplice livello: esso riflette, sì, in relazione alla molteplicità data della natura, che vuole ricondurre ad unità, ma riflette altresì in relazione a se stesso, perché dà a se stesso, e non a qualcosa fuori di sé, una legge. In questo senso, il Giudizio riflettente non è una facoltà pienamente autonoma; ciò che lo caratterizza è invece quella che Kant chiama l'*eautonomia*, ossia il fatto che esso può fondarsi su principî propri ma non può dar luogo ad una legislazione proprio. Leggiamo, su questo punto, la cosiddetta *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, più chiara al riguardo della *Introduzione* definitiva: «Questa legislazione dovrebbe propriamente chiamarsi eautonomia³¹⁶, perché il Giudizio non fornisce la legge né alla natura, né alla libertà, ma solo a se stesso» (*EE*, XX, 225; *Intr*, 105). Il Giudizio può operare il passaggio proprio perché non è esso stesso una facoltà veramente autonoma. Se lo fosse, darebbe luogo a sua volta ad una legislazione; allora esso non sarebbe più un termine medio tra intelletto e ragione, e dunque non potrebbe dar luogo ad alcun passaggio, ma solo ad una legislazione che si andrebbe ad aggiungere (e forse anche a giustapporre) alle altre due. Il Giudizio, invece, è una facoltà di passaggio perché esso non ha un'identità propria, ma presta il proprio servizio sia

³¹⁶ Traduco, a differenza del curatore, anche il termine *Heautonomie*, perché non mi sembra, come invece vuole il curatore medesimo, che il termine tedesco renda meglio di quello italiano la differenza con 'autonomia'.

all'intelletto che alla ragione³¹⁷. In questo senso, essa è una facoltà 'intermedia' e quindi di 'passaggio'³¹⁸. Essa è tale, perché non dischiude alcun dominio suo proprio, e tuttavia trova un territorio che sta 'tra' i due dominî. Essendo questo territorio sospeso 'tra' due dominî senza costituirne uno proprio, il principio che ne sta alla base della costituzione di un tale territorio può liberamente riflettere sulla capacità stessa di pensare e di volere. Questa riflessione è costituita solo dalla critica e non ha una sua dottrina, perché, se l'avesse, il riflettere trapasserebbe in conoscere e il principio non sarebbe più trasversale, ma autonomo. È in questo modo che si spiega, allora, la fondamentale qualità estetica del Giudizio riflettente in generale (quindi sia del Giudizio estetico che del Giudizio teleologico): è solo la qualità estetica che, avendo una relazione in qualche modo 'libera' con l'oggetto, può favorire il rapporto di trasversalità tra le facoltà conoscitive e i relativi campi del sapere³¹⁹.

A questo proposito, bisogna allora distinguere tra due diversi usi del concetto di fine: un uso, che è adatto a favorire il passaggio dal dominio teoretico a quello pratico e un uso che invece non è ciò idoneo. È necessario operare questa distinzione, perché il concetto di fine non è originariamente un concetto del Giudizio, ma un concetto della ragione. Come concetto della ragione, abbiamo visto, esso, pur essendo comune al teoretico e al pratico, non può operare alcun passaggio, perché, nel suo uso pratico, dà luogo ad una legislazione propria, e nel suo uso teoretico, è destinata a rimanere dogmatica. Il concetto di fine diventa poi un concetto proprio del Giudizio, oltre che della ragione, perché il Giudizio, come la ragione, è una facoltà che è in contatto con il particolare. Ma la differenza tra le due facoltà sta in ciò, che la ragione *dispone* di un principio che deve determinare il particolare (ci riesca, come nel caso del pratico, o no, come nel caso dell'ambito teoretico); il Giudizio lo *cerca* senza disporne in anticipo. Perché Kant si richiami alla *Urteilkraft* per fondare una teleologia critica, si comprende chiaramente: la facoltà di giudizio è infatti quella facoltà di mettere in relazione particolare e universale, principio ed esperienza, e si dà il caso che la chiave di volta della concettualità sottesa alla teleologia sia proprio il rapporto tra

³¹⁷ Interessante, a questo proposito, l'analisi di L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant e Schiller*, Mursia, Milano 2005 (I. ed. Edizioni di «Filosofia», Torino 1950), sebbene questa non sia dedicata al Giudizio riflettente in generale, ma delimitata al Giudizio estetico. Pareyson, si chiede come, in Kant, possano coesistere bellezza libera, che non ha relazione con alcun concetto, e bellezza aderente, che invece deve avere necessariamente relazione con i concetti. La risposta di Pareyson è che bellezza libera e bellezza aderente sono a pari titolo bellezza a tutti gli effetti, perché il Giudizio estetico non è un'autentica facoltà dell'animo, ma piuttosto un «atteggiamento distinto» dello spirito: «Il sentimento di piacere e dispiacere, come facoltà dei giudizi estetici puri e della loro contemplazione, non è in fondo considerato come una vera e propria facoltà [...] ma è un atteggiamento distinto, il quale, pur possedendo un principio suo proprio [...] può rivolgersi a tutti gli oggetti della vita spirituale, sia nella conoscenza che nella moralità [...] la dottrina kantiana della bellezza aderente e del sublime come oggetti di contemplazione estetica presuppone un'altra teoria dei rapporti delle facoltà fra di loro, cioè la possibilità che si stabilisca un movimento fra le facoltà» (pag. 90). Il che, come si vede, è di immediato interesse per la tesi che si sta sostenendo, perché il principio esposto dal filosofo piemontese, sebbene limitato al Giudizio estetico, può avere validità più generale ed essere quindi esteso alla struttura del Giudizio riflettente in quanto tale.

³¹⁸ Scrive bene perciò F. DESIDERI, *Il passaggio estetico*, cit., pag. 10, che «poiché, però, tale connessione [tra teoretico e pratico] non può assumere la consistenza di un superdominio trascendentale, essa può essere ipotizzata solo nella forma empirica di un passaggio».

³¹⁹ L'eautonomia è vista da G. GIGLIOTTI, *Il rispetto di un tulipano. Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà*, in «Rivista di storia della filosofia», 1, 2001, pagg. 25 – 61, come il luogo sorgivo della possibilità stessa dell'uso di tutte le facoltà dell'animo; e ciò proprio perché essa ha un carattere riflettente, che non deve dar luogo ad alcuna legislazione, ma riflette sull'uso stesso delle facoltà conoscitive: «L'autonomia dell'intelletto nel prescrivere leggi alla natura, e l'autonomia della ragione nel prescrivere la legge alla volontà, trovano entrambe nell'eautonomia della facoltà di giudizio il medesimo orizzonte di sensatezza e di armonia che ne rende possibile l'esercizio» (pag. 60).

particolare e universale: una causalità è teleologica quando il particolare possa essere determinato in maniera diretta dall'universale. Il Giudizio e la ragione mostrano, dunque, una forte analogia strutturale, ed è solo per questo che è proprio il Giudizio a dar luogo ad una teleologia. Tra Giudizio e ragione, per meglio dire, non c'è *analogia*, ma assoluta *identità* strutturale, solo che i termini sono, nei due casi, invertiti: la ragione è in possesso dell'universale, con il quale non riesce però a determinare il particolare; il Giudizio è in possesso di un particolare e va alla ricerca di un universale, senza poterlo assumere come dato, ma solo come oggetto di riflessione³²⁰. Il Giudizio è una facoltà che va in cerca della ragione, e di una ragione sommamente determinante come quella divina: «Le leggi particolari empiriche [...] debbono essere considerate secondo un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto (quand'anche non il nostro), a vantaggio della nostra facoltà di conoscere» (*KU*, V, 180; *CG*, 29 - 31). È solo perché il Giudizio è in grado di ripiegarsi su di sé, e pensare come principio suo proprio una relazione universale/particolare completamente determinata, che può poi accostarsi alla molteplicità empirica e postularne l'unità di principio.

Una teleologia critica, dal punto di vista teoretico, può nascere soltanto dal Giudizio, perché soltanto il Giudizio non *parte* dal fine, bensì *giunge* al fine. Una teleologia teoretica che, come quella che proviene dalla ragione, *parte* dal fine, ossia dalla totalità, resta inevitabilmente dogmatica. Infatti, se la filosofia critica deve sottostare a quella regola aurea della facoltà conoscitiva, secondo cui non è fondabile scientificamente qualunque concetto che non possa, almeno in linea di principio, essere verificato empiricamente, allora il concetto di fine non può trovare alcuna applicazione, perché da nessuna parte è constatabile empiricamente la presenza di fini, ed in questo senso il concetto di fine non può determinare alcun particolare. Ma se, invece di *presupporre* il concetto di fine per la determinazione dell'esperienza, si lascia la parola all'esperienza medesima, e si constata che l'indagine sulla natura non può *fondarsi* sul concetto di fine, però ne *ha bisogno* come suo completamento per la spiegazione di tutto ciò che il principio meccanico lascia di inspiegato, allora il concetto di fine diventa non solo possibile, ma addirittura indispensabile.

La teleologia della *Kritik der Urteilskraft* è dunque realmente conforme allo spirito della filosofia trascendentale. Kant aveva ben riconosciuto, quale premessa del suo compito critico, che la filosofia trascendentale deve sottrarsi dalle pretese sia dello scetticismo che del dogmatismo. Ma questo non deve avvenire semplicemente perché la filosofia critica debba mediare tra le due istanze; e neanche perché debba superarle, inverando ciò che in esse si trova di valido. La filosofia critica, piuttosto, deve da un lato fare un passo indietro rispetto a dogmatismo e scetticismo, ma al tempo stesso deve far ciò, perché essa deve compiere un passo avanti in tutt'altra direzione, ossia in direzione di una filosofia che si pone in un'ottica *costruttiva* rispetto al problema del senso. Questa ottica è costruttiva in quanto riflettente: il Giudizio riflettente non parte da un universale dato, ma lo cerca. Ciò impone al Giudizio di non credere di

³²⁰ Su questo tema, si può vedere il saggio G. M. PAGANO, *Ragione e dialettica nel Giudizio secondo Kant*, estratto dal volume LXXXVI degli Atti dell'Accademia di Scienze morali e Politiche di Napoli, Giannini, Napoli 1975, dove l'A. prende in considerazione il rapporto tra dialettica, Giudizio, ragione e soprasensibile, arrivando alla conclusione che «il Giudizio rappresenta la forma più elevata a cui la facoltà di conoscere possa giungere esercitando la funzione di equilibrare la legiferazione sia in campo teoretico che pratico, come anche e soprattutto di orientare finalisticamente ogni tipo di riflessione estetica mediante il riferimento ai principi supremi e misteriosi della nostra razionalità» (pag. 22).

poter *dedurre* il particolare, come se esso dovesse quasi analiticamente discendere da un universale. Ma ciò implica che il Giudizio riflettente, nel suo lavoro, ha sempre, ed ineliminabilmente, a che fare con la contingenza. Su questo contingenza bisogna ora interrogarsi.

2. La teleologia critica come epistemologia del contingente e la sua applicabilità alla storia.

La *Critica del Giudizio* si pone dunque nella prospettiva di una donazione di senso del molteplice dell'esperienza. In tal modo, essa fornisce una logica propria del singolare e del contingente. In che senso si può affermare questo? Anticipando, si potrebbe dire che la *Critica del Giudizio* fornisce alla filosofia trascendentale una logica euristica per il contingente, perché essa mette a punto gli strumenti con i quali la filosofia trascendentale non si accontenta più soltanto di una natura in generale, ma interpreta in maniera diretta la natura specifica che si offre nella percezione. Vediamo, con l'ausilio del testo kantiano, a cosa metta capo una simile logica euristica delle scienze empiriche.

Come già sappiamo dalla trattazione dei precedenti capitoli, la filosofia trascendentale è caratterizzata da uno iato che si viene ad aprire tra principî apriorici ed esperienza. Se i principî apriorici costituiscono la struttura, la spina dorsale, per così dire, dell'esperienza e della sua possibile coerenza, essi però non risolvono ancora il problema dell' 'esperienza empirica'³²¹, che si svolge secondo rapporti e relazioni costanti che però, essendo puramente formali, non ci dicono ancora nulla della specifica costituzione di una natura. Se i principî apriorici (per rimanere ad un esempio kantiano; cfr. *KU*, V, 181; *CG*, 33) ci dicono che i corpi sono sostanze mutevoli che per i loro cambiamenti hanno bisogno di una causa, non ci dicono poi nulla sulla effettiva natura dei cambiamenti cui i corpi possono andare soggetti; non ci dicono che la causa del cambiamento deve essere esterna; non ci dicono in che modo una tale causa esterna possa favorire il cambiamento di stato dei corpi, e così via. Così, a parere di Kant, i principî apriorici lasciano un grande spazio indeterminato in relazione all'esperienza, e questo spazio è quello più genuinamente epistemologico. Ora, una epistemologia delle scienze empiriche della natura deve essere ben possibile, se le leggi dell'esperienza devono essere organizzabili secondo un principio: «Vi debbono essere perciò anche leggi, le quali, in quanto empiriche, potranno ben essere contingenti secondo il modo di vedere del nostro intelletto, ma che, per essere chiamate leggi (com'è richiesto dal concetto di una natura), debbono essere considerate necessarie secondo un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice» (*KU*, V, 179 – 180; *CG*, 29).

Kant pensa la natura, la natura effettiva, non quella semplicemente *der Form nach*, non solo come un regno di connessioni universali e necessarie. Certo, la natura ha in sé il momento della necessità, perché si fonda su principî necessari; ma al tempo stesso, il modo in cui gli eventi singoli che stanno sotto questi principî necessari giungano a combinarsi può essere riguardato come contingente. La natura effettiva, perciò, più che il regno della necessità, è il regno della possibilità, e perciò stesso della contingenza. Questa contingenza pone due problemi: il primo, che consiste nella difficoltà di rendere coerente

³²¹ Quella di 'esperienza empirica' è un'espressione scaravelliana, che sta ad indicare l'esperienza non delle semplici forme a priori, ma l'esperienza vera e propria, in quanto essa è ordinata secondo un principio del Giudizio; a tale esperienza corrisponde il concetto di 'terzo molteplice' (dopo quello 'puro' delle forme spazio-temporali e quello 'empirico' delle sensazioni). Cfr. *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, cit. pagg. 349 – 426.

l'esperienza, data la contingenza della molteplicità che la caratterizza: «Basta pensare all'importanza di questo problema: delle percezioni date di una natura che contiene un'infinita varietà di leggi empiriche, fare un'esperienza coerente; il quale problema sta a priori nel nostro intelletto» (*KU*, V, 184; *CG*, 39). Questa molteplicità è indubbiamente, per Kant, 'disorientante', quanto meno in prima battuta. Nella *Prima introduzione alla Critica del Giudizio* il filosofo afferma addirittura che si tratta di una molteplicità inquietante e infinita (cfr. *EE*, XX, 209; *Intr*, 83). Il secondo problema discende direttamente dal primo: data la contingenza delle leggi della natura, a partire dalle leggi di una natura in generale possono essere possibili diversi tipi di nature specifiche: la natura che noi conosciamo, con le sue configurazioni e le sue connessioni, è solo una delle nature possibili: «Ma gli oggetti della conoscenza empirica, oltre questa determinazione formale del tempo, sono anche determinati – o determinabili, per quanto se ne possa giudicare *a priori*, - in diversi modi; sicché nature specificamente differenti, a prescindere da ciò che hanno in comune in quanto appartengono alla natura in generale, possono essere cause in una infinità di maniere diverse [...] Dobbiamo quindi pensare che nella natura, considerandola nelle sue leggi puramente empiriche, siano possibili leggi empiriche infinitamente varie, che, tuttavia, son contingenti per noi» (*KU*, V, 183; *CG*, 35 – 37). Ma le leggi della natura, se comunque devono essere ritenute leggi, devono avere in sé un tratto di necessità: una necessità che però è soltanto un presupposto del Giudizio, poiché l'accordo delle leggi empiriche con la nostra facoltà conoscitiva «è riconosciuto nel tempo stesso dall'intelletto oggettivamente come contingente, e soltanto il Giudizio lo attribuisce alla natura con una finalità trascendentale» (*KU*, V, 185; *CG*, 41).

Queste considerazioni fanno comprendere come Kant dovesse ritenere il problema della contingenza e della singolarità, al tempo stesso, difficile e decisivo. Difficile, perché il singolare, il contingente, è, per certi versi, quanto di più sfuggente per il pensiero. Decisivo, perché un universale che si rivelasse incapace di lasciar traccia di sé nel singolare e nel contingente sarebbe probabilmente, data la sua inefficacia, condannato a smarrire il proprio senso. Ora la *Critica del Giudizio* vuol affermare che il contingente non deve essere sì *giudicato* dall'intelletto come contingente, e tuttavia non deve essere *guardato* solo e semplicemente come contingente. Il contingente non deve essere stravolto in quanto tale, portando arbitrariamente al suo interno una traccia di razionalità che invece non può essergli assegnata dogmaticamente. Ma il contingente reca in sé numerose tracce di determinazione, e per questo non è semplicemente ingiudicabile, e dunque può essere visto non solo come molteplicità ingovernabile, bensì anche come *possibilità* di determinazione, come *invito* rivolto al Giudizio a riflettere su di esso come non solo *determinabile* o materiale di determinazione, ma come *materiale determinato in atto*. Il Giudizio non può, è vero, assegnare alla natura quella che è soltanto una sua esigenza di giudicare in maniera conforme al fine; ma infine, l'esperienza ci si presenta effettivamente come un'*unica* esperienza: pertanto, l'esperienza *richiede* l'opera del Giudizio riflettente, e d'altra parte il Giudizio riflettente è *legato*, come al suo correlato intenzionale, all'esperienza³²².

³²² Scrive C. LA ROCCA: «È importante sottolineare che tale carattere 'formale' e 'soggettivo' della finalità in questione non diminuisce né compromette quella che Kant chiama la "necessità logica oggettiva" del principio del Giudizio [...] Una condizione 'oggettiva' che non è immediatamente condizione del darsi delle cose, ma del loro essere-conosciute, lette ed interpretate: ma pur sempre una condizione che non è prova di validità ontologica» (*La deduzione trascendentale del principio di finalità*, in «Il Cannocchiale», 3, 1990 pagg. 135 – 154, qui pagg. 146 – 148).

Se però – ci si potrebbe chiedere – tutto ciò è vero, perché, allora, nonostante tutto, esperienza e giudizio continuano ad essere *oggettivamente* distanti? Perché il Giudizio non riesce che a riferirsi a se stesso? Perché non riesce a uscire da sé rivolgendosi *realmente* all'esperienza? La risposta migliore credo consista in ciò: che il Giudizio non deve pretendere di *ridurre a sé* l'esperienza; che il Giudizio deve 'rispettare' l'esperienza in quanto tale, non riducendola ad una mera figura della sua attività. Una tale posizione è tipica della filosofia kantiana, quale filosofia che salvaguarda il trascendente – dove per trascendente bisogna intendere tutto ciò che va là di là del potere delle facoltà conoscitive, si tratti del trascendente metaempirico oppure dell' 'esperienza empirica'. Non pretendere di ridurre all'unità derivata dalla facoltà conoscitiva la molteplicità empirica significa rispettare il pluralismo dell'esperienza stessa. D'altra parte, però, pluralismo e contingenza non devono significare impossibilità di giudicare, come sappiamo: sicché il Giudizio non deve ritenere impossibile trovare nell'esperienza quella traccia di razionalità che esso mira a ricostruire per le sue inderogabili esigenze sistematiche³²³.

La *Critica del Giudizio* è così insieme la più sistematica e la più aperta delle opere di Kant. La più sistematica, perché essa mira a portare determinazione e universalità laddove non parrebbe esservene, ossia nell'esperienza. La più aperta, perché questa sistematica sa, in ogni momento, che la conoscenza è frutto di una dialettica tra un'esperienza comunque contingente, e che si svolge dunque all'insegna della possibilità, e la facoltà conoscitiva³²⁴. Si potrebbe perciò dire: il Giudizio, sistematizzando l'esperienza, la tiene aperta, e aperta al campo della possibilità. Alla possibilità tanto di comprenderla quanto di preservarla nella sua inesauribilità. Ed è grazie a questa duplice apertura che la teleologia kantiana si rivela pienamente critica. Ciò che così viene alla luce è la *permeabilità* dell'esperienza al Giudizio, e l'*apertura* del Giudizio alle sollecitazioni dell'esperienza. Il Giudizio si rivela in tal modo uno strumento flessibile, l'unico strumento adatto, per dirla con un'espressione kantiana, ad impostare metodicamente l'esperienza³²⁵. L'indirizzo metodico dell'esperienza è qualcosa che non può venire dall'esperienza stessa: è, infatti, quell'interrogare la natura come giudice, e non come scolaro, di cui parla Kant nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragione pura* (cfr. *KrV*, III, 10; *CRP*, 21). Il pensatore tedesco dice perciò che l'esperienza va costruita *tecnicamente*³²⁶, o, con espressione più ardita,

³²³ Interessante sotto questo punto di vista la lettura di W. BARTUSCHAT, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilkraft*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972, il quale vede la genesi della *Critica del Giudizio* in un'esigenza di carattere sistematico, ma connette questa sistematicità con il particolare e con il contingente, sicché la sistematicità del Giudizio non può togliere, ma anzi conferma, con il suo carattere riflettente, questa particolarità e questa contingenza. In questo senso, l'A. sottolinea che l'universale cui si riferisce il Giudizio riflettente non è già dato, in maniera dogmatica, ma viene costruito nell'atto stesso di giudicare, quindi si trova sempre in strettissima relazione con il particolare. Si concentra poi sul problema della contingenza anche il lavoro di G. GARELLI, *Lecture kantiane. L'apparente e il contingente*, Bulzoni, Roma 2006.

³²⁴ Cfr. su questo punto E. CASTELLI GATTINARA, *L'apertura kantiana nel labirinto della molteplicità*, in «Il Cannocchiale», 3, 1990, pagg. 189 – 196.

³²⁵ Cfr. *KU*, V, 376; *CG*, 433.

³²⁶ A proposito della *tecnica* del Giudizio, non si possono non ricordare i lavori di un interprete che è stato tra i primi a sottolineare questa connessione per l'appunto tra tecnica della natura e tecnica del Giudizio, ossia quelli del filologo kantiano G. LEHMANN. A tal proposito si veda: *Die Technik der Natur*, in *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin – New York 1969 pagg. 289 - 294; *Hypothetischer Vernunftgebrauch und Gesetzmäßigkeit des Besonderen in Kants Philosophie*, in *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin – New York 1980, pagg. 5 – 26; sul rapporto invece tra *Critica del Giudizio* ed *Opus postumum*, in relazione al problema della coerenza dell'esperienza, *Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilkraft*, in *Beiträge...*, cit., pagg. 295 – 373.

*artisticamente*³²⁷: «Pertanto, il Giudizio riflettente non opera schematicamente [...], ma *tecnicamente*, quindi non solo meccanicamente, come uno strumento, sotto la direzione dell'intelletto e dei sensi, ma *artisticamente*, sotto l'universale e pur indeterminato principio di un ordinamento finale della natura in un sistema» (EE, XX, 213 – 214; Intr, 88)³²⁸. Il Giudizio teleologico pensa la natura come arte, perché vuole pensarla secondo il suo intimo principio produttivo, situandosi al centro della logica con cui la natura dà vita ai suoi prodotti; al tempo stesso, però, questo pensiero sarebbe *schwärmerisch*, se non fosse limitato all'uso che noi possiamo farne grazie alla logica riflettente del Giudizio. Questa caratteristica di riflessione della indagine sulla natura mette in primo piano il soggetto, che deve *costruirsi* la logica adatta al suo rapportarsi al molteplice dato. La forma che il Giudizio intende dare alla natura non è nulla di meccanico, ma di artistico e di creativo. Le espressioni kantiane che ci parlano del nostro accostarci all'esperienza con un senso di attesa, aspettandone come la liberazione da un bisogno, vanno ad inserirsi esattamente in questo quadro concettuale, dove l'*esigenza* del soggetto conoscitivo entra pienamente in gioco nel processo di costruzione dell'esperienza: «Perciò, come se si trattasse di un caso felice e favorevole al nostro scopo, noi proviamo un sentimento di piacere (propriamente, di liberazione da un bisogno), quando c'imbattiamo, tra leggi puramente empiriche, in siffatta unità sistematica» (KU, V, 184; CG, 39). «L'accordo pensato della natura, nella varietà delle sue leggi particolari, col nostro bisogno di trovare per essa principii universali, deve essere giudicato come contingente, per quanto ne possiamo sapere; ma nello stesso tempo come indispensabile per bisogno del nostro intelletto» (KU, V, 186; CG, 43). Ogni forma propriamente teleologica della filosofia, possiamo allora affermare in relazione al percorso della *Critica del Giudizio*, la quale segna la parola decisiva detta da Kant in merito a questo tema, è una forma che richiede la presenza e la partecipazione attiva del soggetto.

Sulla base di quanto è stato appena affermato, non sembra perciò fuori luogo sostenere che la *Critica del Giudizio* fornisce la base epistemologica per *tutte* le scienze empiriche³²⁹. È vero che Kant focalizza la sua attenzione particolarmente sulla biologia, che, come scienza naturale empirica, sembra essere il riferimento privilegiato del Giudizio teleologico. Ma sarebbe un errore credere che quest'opera si rivolga

³²⁷ Questa parentela tra tecnica e arte non deve stupire: non va dimenticato che la parola greca τέχνη stava ad indicare sia l'ambito propriamente tecnico che quello artistico.

³²⁸ È in questa espressione che si nota l'unità, spesso ritenuta impossibile, di Giudizio estetico e Giudizio teleologico: la natura stessa si comporta come un'opera d'arte, e al tempo stesso l'opera d'arte è ciò che ha in sé il principio in base a cui non solo *ordinare*, ma *dare vita* ad un intero mondo. Su questa base, J. DERRIDA, *Economimesis. Economie del bello*, a cura di F. Vitale, Jaca Book, Milano 2005, costruisce una interpretazione della *Critica del Giudizio* che la proietta all'interno dei canoni della 'metafisica' e dell' 'ontoteologia', giacché l'arte si porrebbe, per Kant, all'interno della logica stessa della produzione degli enti da parte della natura o di Dio, termini che Derrida vede, all'interno di questo contesto, pressoché come sinonimi.

³²⁹ Su ciò, cfr. S. MARCUCCI, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, cit.; ID., *Le deduzioni «trascendentali» della finalità «oggettiva»*, in «Il cannocchiale», 3, 1990, pagg. 105 – 133; ID., *La dimensione scientifica ed epistemologica dell'idea di finalità in Kant*, in G. SANTINELLO (cur.), *Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla «Critica del Giudizio»*, Atti del Convegno tenuto presso l'Accademia Patavina delle Scienze, CEDAM, Padova 1990, pagg. 39 – 68. In tutti questi saggi, Marcucci mette in evidenza che il Giudizio riflettente costituisce una adeguata base epistemologica per tutte le scienze 'descrittive' della natura (egli pensa infatti, oltre alla biologia, alla zoologia, alla botanica, alla geografia fisica, etc.); un punto di vista concentrato su un altro aspetto della rilevanza epistemologica del Giudizio riflettente in P. FAGGIOTTO, *L'Urteilkraft nella formazione delle leggi empiriche secondo Kant*, in *Studi kantiani*, 8, 1995, pagg. 31-38, che fa notare come, essendo il Giudizio riflettente l'organo per la scoperta delle leggi empiriche della natura, queste ultime sono, sì, meccaniche, ma hanno bisogno di essere immesse in un più vasto circuito teleologico. Si veda poi anche: E. GARRONI, *Estetica ed epistemologia*, cit.; G. MORPURGO TAGLIABUE, *La finalità in Kant e le scienze empiriche della natura*, cit.

solo alla scienza empirica della natura. È da notare infatti come nella *Introduzione* Kant parli del Giudizio teleologico come ‘mezzo per la riunione della filosofia in un tutto’³³⁰; sicché non solo la biologia, ma anche tutte le scienze umane che si fondano sulla teleologia devono essere toccate dal Giudizio teleologico. Che è ciò che avviene nella sezione della *Metodologia del Giudizio teleologico*, quando Kant compie il passaggio dalla riflessione sulla teleologia naturale alla teleologia morale, passando per la teleologia della storia che contiene in sé la teleologia di quelle che, con espressione successiva al filosofo di Königsberg, si possono definire scienze della cultura.

Se, dunque, il compito della terza *Critica* deve essere costruire la logica riflettente che si trova alla base della applicazione del Giudizio al molteplice, allora essa non può in alcun modo costituire la base di una scienza soltanto. È anzi vero il contrario: è solo perché è una scienza dell’individuale, anzi la scienza dell’individuale per eccellenza, che la biologia giunge a diventare il modello di riferimento per ogni scienza empirica. L’organismo è l’individuale per eccellenza, perché esso non può essere ricondotto nel quadro di uno schema di leggi più ampie, ed è per questo ciò che non può mai venir fuori dalle leggi di una natura in generale; esso non può che ‘sorprendere’ la nostra facoltà conoscitiva, perché non può venir dedotto da null’altro di più alto, dal momento che le leggi biologiche non sono leggi meccaniche: «Così, per esempio, nel parlare della struttura d’un uccello, delle cavità che sono nelle sue ossa, della disposizione delle sue ali al movimento, della sua coda destinata a far da timone, etc., si dice che tutto ciò è contingente in supremo grado quando si guarda al semplice *nexus effectivus* della natura, e non si ricorre ancora ad una specie particolare di causalità, cioè a quella dei fini (*nexus finalis*); vale a dire che la natura, considerata come semplice meccanismo, avrebbe potuto configurarsi in mille altri modi, senza che le capitasse di giungere proprio all’unità secondo un tale principio» (*KU*, V, 360; *CG*, 401). Per questi motivi, come già detto, è l’esperienza stessa a richiederci l’utilizzo di questo secondo tipo di causalità, quella finalistica; tuttavia, sbagliremmo, nel caso dell’organismo, a pensare che si tratti di una *invito* che ci proviene dall’esperienza e dalla sua contingenza per assicurare la pensabilità dell’esperienza medesima. Si tratta invece di molto di più: qui l’esperienza non solo *autorizza* o anche *richiede*, ma addirittura *impone* l’utilizzo del Giudizio teleologico riflettente³³¹. L’esperienza mette così la nostra facoltà conoscitiva di fronte ad una situazione del tutto impreveduta, costringendola a modificare e a rivedere i suoi criteri interpretativi della realtà: «Questo principio [della finalità interna degli organismi], veramente, se si guarda all’occasione della sua origine, è da ritenersi derivato dall’esperienza [...] ma per la sua universalità e necessità [...] non può riposare semplicemente sopra principii dell’esperienza, e deve avere a fondamento qualche principio *a priori*, sia pure solo regolativo» (*KU*, V, 376; *CG*, 433). Ciò non fa che confermare quanto detto: l’esperienza sollecita l’opera del Giudizio; quest’ultimo, da parte sua, non

³³⁰ Cfr. il titolo del § III dell’*Einleitung*, *KU*, V, 176; *CG*, 21.

³³¹ Ciò costituisce la risposta anche a quanto si chiede un interprete della *Critica del Giudizio*, scrivendo: «Kant continua a ritenere che [*to write as if*] l’esperienza dell’organismo sia indispensabile per l’introduzione del punto di vista teleologico. Perché?» La sua risposta a questa domanda («La sua assunzione può essere che la comune ed inevitabile esperienza degli organismi [...] rende la prospettiva teleologica [più] naturale e convincente per ogni normale essere umano» rispetto alla astratta spiegazione filosofica), per i motivi sopra esposti, risulta non convincente (per la citazione, P. GUYER, *From Nature to Morality: Kant’s New Argument in the »Critique of Teleological Judgement*, in H. F. FULDA – J. STOLZENBERG (Hrsg.), *Architektonik und System bei Kant*, cit., pagg. 375 - 404, qui pag. 403). Dello stesso autore, comunque, si veda anche il saggio dedicato più specificamente alla teleologia kantiana della natura *Zweck in der Natur. Was ist lebendig und was ist tot in Kants Teleologie?*, in D. H. HEIDEMANN – K. ENGELHARD (Hrsg.), *Warum Kant heute?*, cit., pagg. 383 – 413.

risponde in maniera semplicemente reattiva, bensì in maniera creativa, perché è esso stesso a elaborare le forme necessarie per l'interpretazione della natura: forme, che perciò stesso possono definirsi massime, ossia principî soggettivi, del Giudizio. Ma l'organismo, ciò che sorprende la nostra facoltà conoscitiva per la sua indeducibilità a priori, ci rivela qualcosa di paradossale, perché ci fa scoprire che la massima contingenza, in questo caso, si unisce alla massima sistematicità. Come la parola stessa *organismo* suggerisce, infatti, non è possibile un approccio non finalistico ai corpi viventi, dove le parti sembrano essere determinate da un concetto preliminare che le dispone e in qualche modo le fa essere, poiché la sua causa non può stare in alcuna legge meccanica della natura, bensì «in una causa il cui potere [sia] determinato ad agire da concetti» (*KU*, V, 370; *CG*, 421); in altre e più semplici parole, «a fondamento del prodotto della natura deve esservi un'idea» (*KU*, V, 377; *CG*, 435; per le questioni riguardanti la spiegazione della possibilità dell'organismo, su cui non posso soffermarmi, si vedano soprattutto i §§ 64 – 66 della *Critica del Giudizio teleologico*, *KU*, V, 369 – 377; *CG*, 419 – 437).

Quanto sopra riportato dimostra, ancora una volta, che l'esigenza di sistematicità non può essere disgiunta, per come si presenta nel pensiero kantiano, né dall'esperienza, né dalla contingenza; ed è proprio il rapporto strettissimo tra esperienza, contingenza e sistema la cifra, ed anche l'innovazione, della teleologia della filosofia critica. Una tale teleologia si adatta perfettamente alla filosofia della storia, e può costituirne l'opportuno sfondo metodologico. Prima di tutto, la storia è scienza dell'individuale e del contingente. Tuttavia, essa non può essere pensata soltanto come una serie di eventi susseguenti tra di loro slegati. Come l'esperienza è *una*, così la storia, come serie di eventi individuali che si svolgono nel tempo, è una. Ma allo stesso modo che l'esperienza non semplicemente è una, ma *deve essere* una, perché il Giudizio non ci dice «come si giudica, ma come si deve giudicare» (*KU*, V, 182; *CG*, 35), così anche la storia non è semplicemente una, ma *deve essere* una, ossia: noi dobbiamo cercare di giudicarla unitariamente, se essa è *storia*, e non una serie di *storie* giustapposte, però senza perdere di vista la contingenza e la singolarità di ogni singolo evento storico come anche dell'accadere storico nel suo complesso. Ciò consente di pensare la storia come un tutto, finalisticamente orientato, ma senza perdere di vista la sua contingenza; senza perdere di vista che il nostro ritenere la storia come un tutto unitario orientato verso un fine è una regola che il Giudizio dà a se stesso. In tal modo, ogni singolo evento della storia può essere giudicato secondo cause sue proprie, contingenti e singolari, così come ogni accadimento empirico può essere giudicato secondo leggi singolari dell'esperienza, e al tempo stesso può essere giudicato come se ogni evento fosse concatenato ad un altro andando a costruire una trama ben definita ed orientata verso un fine.

C'è tuttavia un problema che si manifesta in ciò. In relazione all'esperienza, noi siamo invitati dall'esperienza stessa a pensarla come organizzata finalisticamente; si può dire lo stesso in relazione alla storia? In un senso preciso, si può dirlo certamente; l'esperienza ci invita a pensare ad un tutto organizzato malgrado la sua contingenza, proprio perché noi dobbiamo poterci *orientare* all'interno della natura. L'esperienza stessa, del resto, mostrandosi come *un'esperienza*, come un tutto connesso, non scoraggia il nostro tentativo. Per la storia, si potrebbe fare un discorso analogo: anche la storia presenta un molteplice all'interno del quale noi dobbiamo orientarci; anche la storia, poi, nonostante sia costituita, al

suo interno, da diverse *storie*, non può che infine essere *una* storia, poiché le diverse storie non possono che essere, almeno in un qualche senso debole, che essere connesse³³².

Anche la storia, allora, richiede di poter essere pensata in maniera unitaria. Ma questa richiesta è, per così dire, esigenziale. Essa dimostra che la storia *esige* di essere pensata, così come l'esperienza, unitariamente, e quindi finalisticamente, ma non ci *impone* di pensarla in questo modo. Se era veramente soltanto la presenza di un ente come l'organismo a *costringerci* ad usare lo strumento della teleologia per l'interpretazione finalistica di almeno un ente che si dà nell'esperienza, c'è qualcosa di analogo in merito all'accadere storico, o la teleologia deve rimanere soltanto uno strumento utilissimo per la decifrazione del molteplice empirico, ma che in realtà usiamo solo per nostro vantaggio, senza esservi effettivamente obbligati da un qualche riscontro empirico? A tale domanda si potrà rispondere soltanto seguendo gli sviluppi dei problemi della filosofia della storia.

3. La teleologia come *Denkungsart* trasversale alla natura e alla libertà

Si è già più volte accennato alla circostanza che la *Critica del Giudizio* costituisce il mezzo per riunire le due parti della filosofia in un tutto. Ciò vuol dire che natura e libertà, le due legislazioni che si dividono l'intero campo del sapere, nella teleologia possono trovare un punto di convergenza e di passaggio, che, assicurando ciascuna nel suo dominio, assicura però che questa autonomia non è affatto indifferenza reciproca. Il problema cui la terza *Critica* si trova di fronte è che una tale separazione, indispensabile dal punto di vista metodologico per non cadere in una forma di sistematica dogmatica, diventa però un ostacolo alla comprensione della vita dello spirito come vita unitaria³³³. Ma deve però esservi un fondamento unitario, seppure in un qualche senso debole, della via dello spirito: pensare dualisticamente la ragione è inevitabile, ma non può essere fino in fondo possibile, perché ragione teoretica e ragione pratica non sono *due ragioni*, ma un'unica ragione in *due diversi usi*. Kant cerca perciò di trovare un punto di convergenza all'interno di quell'«immensurabile abisso» che si apre tra natura e libertà, perché il mondo della libertà «deve avere un influsso sul [mondo della natura], cioè il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi, e la natura, per conseguenza, deve poter essere pensata in modo che la conformità alle leggi, che costituiscono la sua forma, possa almeno accordarsi con la possibilità degli scopi, che in essa debbono essere realizzati secondo le leggi della libertà» (*KU*, V, 176; *CG*, 21). Ciò che Kant qui vuole affermare non è che la natura debba essere costituita secondo gli scopi della libertà: se facesse questo, la natura diverrebbe *ipso facto* libertà, e questo

³³² Ci si potrebbe chiedere se questa affermazione possa valere in assoluto. L'unità data agli eventi storici dal fatto di essere questi ultimi tutti legati alla dimensione spazio-temporale potrebbe apparire una base insufficiente per determinare la loro connessione in un'unica e medesima storia. È chiaro perciò che deve esserci una unità di misura che ci consenta questa operazione: tale è per Kant l'idea di progresso, che deve guidare il nostro tentativo di unificare in *una* storia tutte le *singole* storie. Ma su ciò, più oltre.

³³³ Un vecchio saggio di A. ALIOTTA, *La Critica del Giudizio nel pensiero di Kant*, apparso su «Logos» 2, 1939, pagg. 223-241, proprio a partire dall'osservazione delle difficoltà, da parte di Kant, a comprendere la vita dello spirito come un tutto, costruisce un'interpretazione molto critica riguarda alla pretesa, avanzata dalla *Critica del Giudizio*, di ricucire ciò che le prime due *Critiche* avevano separato. L'opinione dell'Aliotta è che Kant non possa credere di poter superare «con un legame esteriore» un dualismo «che egli [...] costruisce con le sue divisioni artificiose» (pag. 223). Per questo l'Aliotta si impegna soprattutto a far vedere come la vita dello spirito non possa essere soggetta a divisioni dualistiche come quelle kantiane, e che perciò la posizione stessa del problema della *Critica del Giudizio* sarebbe sbagliata di principio.

è contro l'ipotesi di partenza dell'abisso da colmare tra i due dominî. Kant afferma invece qualcosa di cui si è già avuto modo di prendere consapevolezza, e cioè che la causalità secondo libertà, essendo una causalità teleologica, pone con ciò stesso la necessità di realizzare un mondo secondo leggi teleologiche. Ciò però non può avvenire altrove che nel mondo sensibile. Le leggi del mondo sensibile devono allora poter essere pensate in modo che possano *accogliere* questo scopo, ossia: bisogna poter pensare che la natura possa costituire uno scenario, per così dire, non ostile alla vita morale, non semplicemente che la natura e le sue leggi siano subordinate alla libertà e alla sua legislazione. Non bisogna quindi pensare che la natura sia semplicemente in accordo con il nostro agire, ma solo che la natura possa costituire un sistema tale da essere pensabile secondo una logica adatta anche al pensiero e all'azione morale. Infatti, bisogna certamente pensare che il soprasensibile, da cui proviene la legge della libertà, stia a fondamento del sensibile, e che in questo senso possa avere un influsso su di esso; epperò, questo è «un fondamento il cui concetto è insufficiente [...] a darne la conoscenza, sia teoreticamente, che praticamente, e quindi non ha alcun dominio proprio, ma che permette nondimeno il passaggio dal modo di pensare secondo i principî dell'uno al modo di pensare secondo i principî dell'altro» (*Ibidem*). Il passaggio non è dunque propriamente da un dominio ontologico all'altro (dato che uno dei due, quello soprasensibile, ci rimane sempre sconosciuto), bensì un passaggio propriamente epistemologico. *Denkungsart*, modo di pensare, è il termine che usa qui Kant; noi abbiamo già trovato questo termine in relazione alla questione del carattere intelligibile. La *Denkungsart* è ciò che determina il carattere proprio di qualche cosa che è costituito sulla base dei principî animatori di un certo 'modo di pensare'; e si definisce 'carattere' - sappiamo anche questo - il modo di esplicitare i propri effetti da parte di una causalità. La *Denkungsart* che consente il passaggio tra natura e libertà è quella teleologica, perché la teleologia esprime il carattere proprio della legislazione morale ed è applicabile in un senso peculiare alla legislazione naturale³³⁴. Il passaggio rimane a livello di *Denkungsart*, perché non abbiamo alcuna prova di una effettiva causalità teleologica in natura; però, un tale passaggio non è meramente formale, perché il modo di pensare teleologico in relazione alla natura non è, come mostrato, soltanto un'opzione gratuita. Se pensare la natura come un tutto teleologicamente ordinato è una ineludibile esigenza della ragione (ma pur sempre 'solo' un'esigenza) c'è almeno un caso, quello dell'organismo, in cui l'esigenza si trasforma in obbligo. Al cospetto di un organismo, noi non possiamo far altro che postulare (ma solo postulare) una ragione; una ragione che, per di più, è già immediatamente pratica, perché *costruisce* un oggetto, ed è dunque interpretabile come una ragione *tecnicamente finalistica*: «Ma una cosa, in quanto è pensata come possibile soltanto in questo modo [finalistico], è semplicemente un'opera d'arte; vale a dire, è il prodotto di una causa ragionevole distinta dalla materia della cosa (le parti), e la cui causalità (nella raccolta e nella composizione delle parti) è determinata dalla sua idea di un tutto possibile» (*KU*, V, 373; *CG*, 427). Questo carattere pratico della ragione permette a Kant di assimilarla addirittura alla volontà: «La ragione è allora la facoltà di agire secondo fini (una volontà); e l'oggetto, che è rappresentato come possibile soltanto per mezzo di questa facoltà, sarebbe rappresentato come possibile solamente in quanto fine» (*KU*, V, 370;

³³⁴ Acutamente ricorda che il passaggio non è tanto dalla natura alla libertà, quanto da un modo di pensare, quello "che è all'opera nel mondo della natura", ad un altro, "quello presente nel regno della libertà", F. CHIEREGHIN, *Nota su «contingenza», «singolarità» e «coerenza» nella Critica del Giudizio*, in «Archivio di storia della cultura», V, 1992, pagg. 157 - 164.

CG, 421). Questo non deve certo indurci a credere che la causalità teleologica della natura sia una causalità artistica o tecnica, perché Kant tien fermo che, in mancanza di qualsiasi prova in senso contrario, noi dobbiamo ammettere che la finalità degli organismi naturali sia solo interna, ossia avvenga tramite una autorganizzazione, e non tramite una causa esterna, così che «nella teleologia si parla bensì della natura come se la finalità in essa fosse intenzionale, ma nello stesso tempo se ne parla in modo da attribuire quell'intenzione alla natura, vale a dire alla materia» (KU, V, 383; CG, 447), e perciò «rigorosamente parlando, l'organizzazione della natura non ha [...] alcuna analogia con qualche causalità che noi conosciamo» (KU, V, 375; CG, 431). Ma per il problema in esame tale questione è quasi indifferente. Nel nostro caso è necessario soltanto affermare l'omologia strutturale tra la causalità pratica della ragione e la causalità naturale degli organismi: il che, per Kant, non può essere in alcun modo negato, giacché per il filosofo «è umanamente assurdo anche soltanto il concepire [...] o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione d'un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da alcun intento» (KU, V 400; CG, 483).

L' 'interferenza', l'incrocio tra natura e libertà, allora, si configura in un duplice senso. In un primo senso, il passaggio è tra due modi di pensare diversi, analoghi in un punto; in un secondo senso, pare che in un prodotto della natura stessa, l'organismo, il modo di pensare teleologico si realizzi, sicché il passaggio non sembra soltanto tra due modi di pensare, ma realmente tra natura e libertà. Cosa che, in realtà, non avviene compiutamente, proprio per la circostanza che a fondamento dell'essere organico non può rintracciarsi in senso proprio un artista, e perciò il passaggio avviene sempre a livello epistemologico, e non ontologico. Ma questo secondo tipo di passaggio epistemologico ci impegna a riflessioni ontologiche più impegnative di quanto ci spinga a fare la considerazione della natura come totalità finalisticamente organizzata. Il passaggio avviene dunque sempre e comunque a livello di *Denkungsart*; ma la *Denkungsart* ci testimonia, in ogni caso, una ulteriorità che ci interroga sulla possibilità che la libertà possa avere un qualche influsso *reale* sulla natura. Un tale accordo reale *deve* essere postulato, visto che la legge della libertà deve realizzarsi nel mondo empirico, dunque all'insegna delle sue leggi, poiché, se la causalità secondo libertà è diversa da quella naturale, i suoi *effetti* seguono le leggi del mondo sensibile: infatti, «l'effetto prodotto secondo il concetto di libertà [...] è lo scopo finale, che deve esistere, e che a ciò è presupposto come possibile nella natura». In altre parole, lo scopo finale «può esser realizzato soltanto nella natura, e secondo le sue leggi» (KU, V, 195 - 196; CG, 63).

Il sunto di tutto questo discorso potrebbe dunque stare in ciò, che bisogna evitare due errori uguali e contrari, ossia da un lato, quello di credere alla totale separatezza di natura e libertà, e dall'altro, quello di voler dedurre una totale aderenza di natura e libertà. Le due posizioni sono contrarie per evidenti motivi. Ma esse sono poi uguali sotto un certo rispetto, perché entrambe non colgono (sebbene sotto due rispetti diversi), il legame che deve sussistere tra libertà e mondo. Ciò è evidente nel primo caso, perché l'ipotesi di partenza è proprio che la libertà, essendo una causalità non empirica, non abbia bisogno di alcun tipo di riscontro mondano, facendo così della causalità secondo libertà qualcosa che deve bensì realizzarsi nel mondo per iniziativa dell'uomo, ma in maniera che essa potrebbe stare nella sua aura metafisica al di là e al di fuori del mondo senza dover trovare nessuna aderenza con il corso di quest'ultimo. Nel secondo caso, invece, la libertà avrebbe certo un riferimento al mondo, anzi essa *sarebbe* nel mondo; ma ciò che in questo caso va perso è il legame *intenzionale* della libertà con il mondo, perché con una tale posizione si

crede di poter ridurre la libertà ad un ordine delle cose che potrebbe realizzarsi anche a prescindere dall'attiva partecipazione dell'uomo alla sua attuazione: infatti, se la natura recasse in sé una traccia apoditticamente provabile di soprasensibile o di libertà, sarebbe il soprasensibile stesso a realizzare il mondo della libertà nella natura, e così questo legame non sarebbe esso stesso frutto di un *atto* libero, ma di un mero ordine metafisico delle cose. Ciò che in questo modo andrebbe perso, allora, più ancora che il legame intenzionale tra libertà e mondo, sarebbe la libertà stessa: e la teleologia, lungi dall'essere contrapposta al meccanicismo, non sarebbe altro che un meccanicismo rovesciato, ossia un ordine delle cose che si svolge sulla base non della incondizionata libertà, ma della necessità e della determinazione. La teleologia della natura, invece, deve essere la testimonianza del senso, ma di un senso da intendersi aperto. Nella natura c'è una traccia della libertà, e forse, sì, anche una traccia che si può presumere (e solo presumere!) reale, ma infine, niente di più che una traccia, perché il senso, come sfera intermedia che sta la completa determinazione e la mera mancanza di forma, è ciò che deve invogliare alla *libera costruzione* di un mondo della libertà³³⁵.

Da tutte le argomentazioni che precedono, si può agevolmente dedurre che un discorso di questo genere si può perfettamente trasporre al problema della storia, perché nella storia libertà e natura si incrociano in due sensi distinti, ma connessi.

In primo luogo, se la storia è costituita da una teleologia, il cui protagonista sia un essere naturale, ma in grado di progettarsi liberamente, allora il problema della teleologia storica è quello di riuscire a costruire una epistemologia adeguata a questo intreccio di natura e libertà. Ciò che una teleologia storica deve fare, infatti, non è negare il ruolo della natura nella costruzione delle dinamiche dell'accadere storico. Dato che l'uomo è un essere naturale, e che egli ha, quale organismo animale, certe caratteristiche e certe disposizioni naturali, non può negarsi che tali disposizioni naturali (per dirla con Kant, ciò che la natura ha fatto dell'uomo), abbiano un ruolo fondamentale nella costruzione della dinamica storica umana. Ma il punto è che, se una dinamica storica deve essere veramente tale, e non deve ridursi a semplice storia naturale (disciplina che, piuttosto che essere parte della storiografia, è parte delle scienze biologiche), deve potersi pensare che la natura abbia, dal punto di vista epistemologico, un ruolo derivato, e non fondamentale; deve potersi pensare che la libertà abbia un ruolo gerarchicamente sovraordinato rispetto alla natura nella storia, essendo la storia stessa la vicenda della difficile ed imprevedibile (auto)costruzione del soggetto umano. Una teleologia quale quella costruita nella *Critica del Giudizio* è in grado di fare questo, perché essa afferma chiaramente il primato della libertà, dal momento che «il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi» (*KU*, V, 176; *CG*, 21).

In secondo luogo, quest'essere libero che si deve progettare nella storia deve svolgere la sua azione nel mondo, che è retto dalle leggi naturali. Spesso ho ripetuto, nel corso di tutto il lavoro, che l'azione libera

³³⁵ M. BARALE, *Critica del Giudizio e metafisica del senso*, in «Archivio di storia della cultura», V, 1992, pagg. 65 - 86, scrive: «Nella prospettiva istituzionale della *KU*, le cose non cessano di essere fenomeni, ma non sono più quei fenomeni che di sé soltanto possono testimoniare. Al tempo stesso, quella ragione che si era prospettata come un atto assoluto, in se stesso ma non per se stesso fondato e dunque, in definitiva, come una «cosa» oscura, viene ad essere interrogabile ed interpretabile come quella «cosa» dispiegata, di cui ogni fenomeno può essere testimone. Il territorio che la *KU* pone a comprendere come possibile e preliminarmente accessibile è in realtà un orizzonte in cui la cosa si dà come ragione e la ragione coincide con la cosa» (pag. 83)

deve dar luogo ad un 'mondo morale'. Ora se questo mondo morale non è oggetto di possibile intuizione, ciò significa che esso deve essere realizzato, come dice Kant, nella natura ed in accordo con le sue leggi. Il mondo naturale ed il mondo della libertà si incrociano sul terreno della teleologia. L'azione libera che deve costruire un mondo morale nel mondo naturale, fenomenico, è propriamente l'azione storica. La quale deve cercare di costituirsi come una totalità all'insegna della libertà, ma all'interno del mondo della natura. È per questo che la storia deve pensarsi secondo un andamento teleologico, ma, ora lo si comprende perfettamente, questo andamento teleologico non deve essere pensato come costitutivo, ma come regolativo.

La filosofia della storia, allora, deve basarsi su un'idea della finalità della natura, perché essa deve riguardare l'idea di un corso morale del mondo, che possa pensarsi come unitario, ossia come un corso teleologico del mondo stesso; ma poi la filosofia della storia non deve commettere l'errore di credere di doversi esaurire in questo momento, perché il corso regolare del mondo, che essa postula, deve essere propedeutico al passaggio alla concezione morale della storia. Il compito della filosofia della storia è allora di trovare una mediazione tra natura e libertà, compito che è proprio anche della *Critica del Giudizio*. Ma come farlo, se la libertà è soprasensibile e la natura, dove le azioni dell'uomo si svolgono, ha carattere sensibile? Kant mette a punto uno strumento per consentire questa comunicazione tra universi linguistici e ontologici differenti, ed è quello dell'analogia. Di ciò tratterò diffusamente nel § 6.2 di questo capitolo.

Questo momento analogico e riflettente deve infine essere propedeutico al passaggio alla libertà vera e propria. E questo è il momento del compimento etico della storia. Un tale compimento deve rimanere aperto. Ma come fare a mantenere aperta una riflessione teleologica? La risposta sta, da un lato, nel fatto che la teleologia morale non può che essere aperta, perché essa si fonda sulla libertà; dall'altro, la soluzione cercata sta nella regolatività del concetto del 'passaggio' dalla natura alla libertà, dunque nella regolatività del concetto di un corso regolare e teleologico della storia. Una tale teleologia giunge a tracciare uno scopo, ma questo scopo istituisce un campo di tensione, e dunque un campo d'apertura nella storia. Una teleologia che mette in correlazione natura e libertà, affermando il primato di quest'ultima e il suo influsso sul mondo sensibile, è allora una teleologia che dice che il corso della natura o della storia può avere un andamento teleologico non come garanzia del compimento, ma come necessaria consapevolezza che lo sforzo della nostra libertà può non cadere nel vuoto o nell'indifferenza del corso del mondo; che il nostro sforzo può inserirsi in un cotesto complessivamente sensato, ma di un senso che non può essere semplicemente dato, ma che, a partire da una traccia che a noi si offre, deve essere postulato e su questa base essere da noi stessi costruito. Ma di ciò nel prossimo paragrafo.

4. La teleologia tra natura e libertà: cultura e morale nella *Critica del Giudizio*

I temi or ora richiamati non sono rimasti estranei alla prospettiva kantiana nella *Critica del Giudizio*, anche se Kant non li ha trattati né nella *Critica del Giudizio estetico* né nella *Critica del Giudizio teleologico*, bensì soltanto nell'appendice costituita dalla *Metodologia del Giudizio teleologico*. Ciò si spiega ove si pensi che questa metodologia ha il compito di determinare per l'appunto «il metodo con cui si deve giudicare la natura secondo il principio delle cause finali» (*KU*, V, 417; *CG*, 519). Questo ci fa

comprendere che la metodologia riprende il discorso interrotto nell'*Introduzione*, ossia determinare cosa significhi giudicare teleologicamente la natura nel suo complesso. Se si vuole, anzi, il compito della *Metodologia* è ancor più ampio: essa deve, partendo dalla considerazione teleologica della natura, giungere a tracciare, se così posso esprimermi, una logica generale del giudicare teleologicamente. Ciò non era stato possibile a nessuna delle due sezioni della *Critica del Giudizio*, perché entrambe avevano ad oggetto un argomento ben specifico, costituendosi la *Critica del Giudizio estetico* quale critica del giudicare teleologico in senso formale e la *Critica del Giudizio teleologico* quale critica del giudicare teleologico in senso materiale, rivolto ad un oggetto specifico (l'organismo). La *Metodologia*, invece, non deve attenersi a nessuno di questi due oggetti specifici, ma deve soltanto determinare il senso complessivo del Giudizio teleologico: sicché esso, partendo dalla considerazione di una natura giudicata teleologicamente, può estendersi a temi di filosofia della cultura, di antropologia, di filosofia della storia, di filosofia morale e di teologia.

Nella sua analisi della natura considerata come sistema teleologico, Kant giunge a considerare il problema non solo della finalità interna degli organismi, ma anche di quella esterna, ossia il problema della relazione di mezzo a fine di alcuni enti naturali rispetto ad altri. Questo tipo di finalità è del tutto diversa da quella da cui sono caratterizzati gli organismi, che presuppongono soltanto un'idea della totalità in base alla quale le loro parti devono disporsi. Nella finalità esterna, infatti, si tratta di un senso della finalità che richiama una strumentalità dell'oggetto naturale che si considera come scopo, che in tal caso può pensarsi o come utile (per l'uomo) o come conveniente (per la sussistenza in generale della natura)³³⁶. È facile comprendere che per Kant non è possibile provare nessun tipo di finalità esterna, se non in senso relativo. Pur prendendo atto che alcuni prodotti della natura sono finalistici rispetto alla sussistenza di alcuni organismi sulla terra, non si può infatti pretendere però di assolutizzare una tale finalità, la quale può essere, per quel che ne possiamo sapere, del tutto inintenzionale e casuale. Ciò non toglie, però, che la natura considerata teleologicamente non possa non indurci a formulare la domanda riguardo ad un possibile «principio intenzionale della sua [di una cosa considerata come un fine della natura] esistenza (in quanto essere naturale contingente), e questo pensiero difficilmente si può separare dal concetto d'una cosa organizzata», poiché «si chiama scopo l'effetto rappresentato, la cui rappresentazione è nel tempo stesso il principio che determina la causa intelligente ed efficiente a produrlo» (*KU*, V, 425 – 426; *CG*, 537). Un tale principio intenzionale dovrebbe assumere l'esistenza di un essere quale fine, e in relazione ad esso disporre tutta la restante finalità naturale. La finalità della natura potrebbe trovare perciò il suo compimento o in un essere che sia rappresentato come qualcosa la cui esistenza abbia scopo in se stessa, e che perciò può definirsi scopo finale della creazione, oppure si deve affermare che «lo scopo finale sta fuori lui, in altri esseri naturali, cioè l'oggetto ha un'esistenza conforme al fine, non come scopo finale, ma necessariamente insieme come mezzo» (*KU*, V, 426; *CG*, 537, traduzione modificata). Nel primo caso, v'è un essere che 'regge le fila' di tutta la teleologia naturale, la quale si rapporta da ultimo a lui, secondo una scala crescente di finalismo; nel secondo caso, la finalità non sta in nessuno scopo finale, e così tutti gli esseri naturali pensati finalisticamente sono *relativamente* dei fini, ma *assolutamente* dei mezzi, ossia essi sono fini soltanto perché sono mezzi per la

³³⁶ Cfr. il § 63 della *Critica del Giudizio teleologico*, *KU*, V, 366 – 367; *CG*, 413 – 415.

sussistenza della natura. Però, «se noi percorriamo tutta la natura, non troveremo in essa, in quanto natura, alcun essere che possa pretendere al privilegio di essere lo scopo finale della creazione» (IBIDEM). Dove quel che bisogna sottolineare è quell'inciso «in quanto natura», che relativizza l'impossibilità di pensare uno scopo finale. E come mai potrebbe pensarsi uno scopo finale *nella* natura, che sia al tempo stesso *della* natura, se non possiamo in alcun modo sapere se nella natura vi siano oggettivamente dei fini? Ma non si tratta solo di questo: anche ammesso che un scopo finale *nella* e *della* natura possa esistere, esso non potrebbe essere mai veramente più che un mezzo: perché, se il fine viene limitato alla natura, un tale fine non può giungere a nulla più che un mezzo per la sussistenza della natura stessa. Se infatti indaghiamo la catena della finalità naturale, allora noi vedremo che l'esistenza del regno vegetale può essere funzionale alla sussistenza di certi animali erbivori, i quali a loro volta sono funzionali alla limitazione del prosperare di una tale vegetazione; tali animali sarebbero poi un mezzo per la sussistenza di altri animali, questa volta carnivori, i quali esisterebbero solo per porre un freno alla voracità degli erbivori. Infine l'uomo, considerando tutta la natura organica che si trova sulla terra soltanto come mezzo per i suoi fini, servirebbe soltanto a stabilire «un certo equilibrio tra le forze produttrici e distruttrici della natura», e così non avrebbe «se non il grado di un mezzo» (KU, V, 427; CG, 539).

Però, se l'uomo come essere naturale non è scopo finale della natura, egli è nondimeno fine ultimo di essa. Ma per guadagnare questa prospettiva, è necessario cambiare l'angolo visuale dell'argomentazione, e partire non più dalla utilità che gli esseri naturali potrebbero avere per gli uomini, dal momento che la natura «nei suoi effetti rovinosi [...] non [li] risparmia più di qualunque altro animale» (KU, V, 430; CG, 545), bensì dalla facoltà teleologica di cui il genere umano è in possesso. Solo partendo dalla facoltà umana di porsi fini diventa possibile immaginare l'uomo come scopo ultimo della natura, perché l'uomo soltanto è un essere naturale che è in grado di porre fini, e quindi di valutare la natura come un fine per lui: «[L'uomo] [...] qui sulla terra [...] è lo scopo ultimo della creazione, perché è l'unico essere [...] il quale possa farsi un concetto di scopo, e di un aggregato di cose formate secondo un fine possa fare con la sua ragione un sistema di fini» (KU, V, 426 – 427; CG, 539). Allora, non è che oggettivamente l'uomo sia il fine ultimo della natura, cioè un essere che la natura stessa abbia assunto come suo fine, favorendolo per questo; si tratta invece solo della sua capacità di costruire, per così dire, una scala di fini, ordinando la natura stessa secondo un tale sistema teleologico.

Il legame teleologico che l'uomo istituisce tra le cose si concreta in due modi: o i fini che l'uomo si pone possono essere quelli legati alla soddisfazione totale dei suoi istinti, secondo canoni puramente empirici: e si tratta, allora, della felicità; o si tratta dello sviluppo delle capacità per il conseguimento dei fini più disparati: e si tratta allora del conseguimento delle abilità che costituiscono la cultura. Qui mi occuperò soltanto di questo secondo tipo di teleologia. Dalla quale si comprende che l'uomo è fine ultimo, perché la sua dotazione naturale gli dà la capacità di porre fini arbitrari e di coltivarli, costruendo così lui stesso un sistema di fini. È perciò in questo modo che una teleologia criticamente fondata guadagna la via d'accesso alla questione della costituzione culturale del genere umano, la quale non può pensarsi come uno sviluppo spontaneo e quasi inintenzionale delle capacità dell'uomo, che la natura indurrebbe *tramite* un suo meccanismo, bensì, piuttosto, come uno sviluppo di certe capacità che l'uomo trae da se stesso *a partire da* un certo tipo di dotazione naturale. È solo perché l'uomo costituisce la natura come sistema di fini, che egli può poi sviluppare anche una cultura. Ma anche qui, non si tratta di

negare il ruolo della costituzione naturale dell'essere umano, a partire dalla quale si sviluppa la cultura; si tratta invece di vedere che le disposizioni naturali, che consentono di dar luogo ad uno sviluppo culturale nell'uomo, sono metodologicamente subordinate alla capacità di porsi fini in maniera autonoma da parte dell'uomo stesso. La natura non può essa stessa sviluppare i talenti nell'uomo; piuttosto l'uomo, come essere naturale capace di una comprensione dei nessi causali, può sviluppare queste disposizioni naturali in base alla sua capacità di progettare ed istituire a sua volta nessi causali, questa volta non meccanici, ma teleologici. Kant chiama i fini della cultura precisamente *beliebigen*, ossia, alla lettera, 'a piacere', e ciò ha un motivo ben preciso: essi non sono *beliebigen* perché non siano fondati su ragioni, ma perché l'uomo può porli a partire da se stesso: i fini sono dunque 'a piacere', perché l'uomo può porsi liberamente. Così, senza negare che la nostra costituzione naturale abbia un ruolo preciso ed importante nella nostra capacità di porci fini, tale costituzione naturale resta subordinata alla nostra capacità di scegliere i fini autonomamente. La cultura, dunque, è fine ultimo della natura, perché è la massima espressione della natura stessa, ossia la massima espressione di finalismo a cui possa giungere un essere in virtù del suo equipaggiamento naturale; ma questo fine ultimo della natura perde la sua caratteristica di *meccanismo naturale*, e segna una graduale emancipazione dalla natura stessa, in virtù della capacità di porsi 'fini arbitrari', che hanno per base una dotazione naturale, ma che quanto alla loro attuazione non dipendono da null'altro che dalla volontà e dalla capacità del soggetto (in questo caso, l'umanità come unità collettiva dei suoi membri) il quale questi fini pone.

Rispetto agli scritti di filosofia della storia degli anni Ottanta, si fa evidente, qui, che la prospettiva kantiana, più che essere semplicemente mutata, è piuttosto scaltrita e metodologicamente più avvertita. Ma c'è ancora qualcosa in più oltre a questo. Kant vede ora chiaramente che, se uno scopo ultimo della natura può esistere, esso non può essere, a rigore, uno scopo della natura, ma deve essere uno scopo della libertà: perché, infine, ogni vero scopo, che si richiama ad un orizzonte di senso compiuto, non può che provenire dalla libertà. Ora, se il problema della *Critica del Giudizio* è quello di una possibile comunicazione tra i dominî della natura e della libertà, è chiaro che ciò che occorre provare è che nella natura possa esservi qualcosa che 'prepari' alla libertà. Per questo, la teleologia della cultura resta sì connessa alla natura (e non può che essere così, perché la cultura rientra nel dominio della natura, e non in quello della libertà)³³⁷, ma viene anche indagata a partire dalla sua possibile connessione e preparazione all'etica: «Ma per trovare dove bisogna riporre questo scopo ultimo della natura [...] dobbiamo cercare quello che la natura può fare per prepararlo a ciò che egli stesso deve fare per essere uno scopo, e dobbiamo separarlo da tutti i fini di cui la possibilità riposa su cose che si possono aspettare soltanto dalla natura [...] sicché di tutti i suoi [dell'uomo] fini nella natura non resta se non la condizione formale, soggettiva, vale a dire la facoltà di porsi fini in generale, e (indipendentemente, nella determinazione dei suoi fini, dalla natura) di servirsi della natura come mezzo conformemente alle massime dei suoi liberi scopi in generale» (*KU*, V, 431; *CG*, 547). E che una la prospettiva di una teleologia della cultura così fondata sia in più stretto rapporto con l'etica, lo dimostra poi la maniera mutata in cui Kant si accosta alla dinamica dello sviluppo dei talenti a partire dal male. Egli mantiene, certo, questa dottrina; lo si può

³³⁷ Sulla base di tale situazione, G. MICHELI, *Natura, ragione e storia: il § 83 della Critica del Giudizio*, in G. SANTINELLO (cur.), *Kant e la finalità della natura*, cit., pagg. 101 – 138, sostiene che la cultura non può davvero costituire il termine medio tra natura e morale.

apprezzare, per esempio, in proposizioni come questa: «Non si può contrastare al predominio dei mali che, suscitando una quantità di inclinazioni insaziabili, spandono su di noi il raffinamento del gusto spinto fino alla sua idealizzazione, ed anche il lusso nelle scienze, in quanto alimento della vanità» (*KU*, V, 433; *CG*, 551). Però, questa dottrina è completamente mutata in un punto, ciò che si può comprendere dando nuovamente a Kant la parola: «I mali di cui ci affligge in parte la natura, in parte l'intollerabile egoismo degli uomini, allo stesso tempo chiamano a raccolta le forze dell'anima, le elevano, le temprano, perché non soggiacciano a quelli; e ci fanno sentire così un'attitudine per fini più alti, la quale si trova nascosta in noi» (*KU*, V, 433 – 434; *CG*, 553, traduzione leggermente modificata). Il male diventa qui un momento teleologico, ma solo perché esso *stimola* la nostra volontà a non soggiacervi; solo perché la nostra libertà non può non sentirsi toccata dall'esistenza del male, e decide così di assumerlo su di sé, per non farsene sopraffare. La teleologia del male non sta più nel male stesso; sta, piuttosto, nella decisione libera, che assume come *suo* momento teleologico il male, che in se stesso non ha alcuna funzione ed alcuna portata teleologica.

Si diceva poi della relazione delle scienze, della cultura in generale con l'etica. Questo problema non era mai stato affrontato in maniera veramente sistematica da Kant. Egli per la prima volta in maniera esplicita nei primi paragrafi dell'*Introduzione* della terza *Critica* chiarisce che le scienze della cultura di carattere pratico, ma non puro (come per esempio l'antropologia o la politica) non appartengono al dominio della libertà, ma della natura. D'altra parte, tali scienze, per essere chiamate pratiche, devono avere una qualche forma di relazione con l'etica, quale scienza *pura* pratica. Una tale relazione sta in ciò, che in tutte le scienze pratiche è implicata la volontà, mentre la differenza sta nel fatto che la volontà, se è pura nel caso dell'etica, è invece condizionata empiricamente nel caso delle altre scienze pratiche. Si potrebbe anche dire: la volontà di cui si parla nelle discipline tecnico-pratiche è fenomenica; quella di cui si parla nell'etica è noumenica. Ma, sebbene afferenti a due dominî diversi della legislazione razionale, le scienze pratiche restano comunque connesse, data la loro comune origine nella volontà, ossia nella facoltà dei fini. Per questo stesso motivo, Kant può ora definitivamente chiarire ciò che già nel precedente capitolo (cfr. § 2.2) avevo sottolineato, e cioè che, sebbene l'origine di etica, antropologia e delle altre scienze pratiche non sia unica, pure, queste scienze non possono non influenzarsi reciprocamente, in quanto «le belle arti e le scienze, che col loro piacere comunicabile universalmente, e con l'urbanità e il raffinamento che portano nella società, se non fanno l'uomo moralmente migliore, lo rendono costumato, sottraggono molto alla tirannia delle tendenze fisiche e preparano perciò l'uomo alla signoria assoluta della ragione» (*KU*, V, 433; *CG*, 553). Il coltivarsi tramite le scienze e le arti, così, non *rientra* nell'etica, ma *conduce* all'etica, nel senso che si pone nel *percorso teleologico* che ha al suo apice l'etica. Un progresso nelle scienze non formerà un carattere migliore; ma potrà contribuire a ciò. In tal modo, è garantita, se non l'unità della ragione pratica, almeno la comunicazione tra le sue diverse articolazioni (ossia tra volontà fenomenica e noumenica, o, se si vuole, empirica e pura); ed in tal modo, è garantita anche l'unificabilità, pur nelle sue interne distinzioni, della *teleologia rationis humanae*, e quindi della filosofia della storia tutta intera, che non rientra completamente nell'etica, però *dipende*, quanto alla posizione del suo

problema, dall'etica stessa, quale momento di compimento della teleologia³³⁸. Cosa questo voglia dire, lo si può comprendere solo se si legge il paragrafo 84 della *Critica del Giudizio*.

Kant cerca di determinare in questo paragrafo cosa sia uno lo «scopo finale dell'esistenza di un mondo». Se anche una volta sola – questo il pensiero del filosofo – si è pensato un intelletto che deve contenere il fondamento di tutto il legame finalistico della natura, non si può fare a meno di pensare anche lo scopo che questa somma intelligenza si è posta nel creare il mondo. L'ente che rappresenta lo scopo finale di una somma intelligenza creatrice del mondo deve essere tale da non dover dipendere da alcun altro principio o ente nella natura, ma solo dal concetto che egli stesso può farsi d'uno scopo incondizionato. Un tale ente è l'uomo come essere libero; è l'uomo, e l'uomo soltanto, perché solo quest'ultimo ha la capacità di porsi fini. Ma non solo: gli uomini sono enti teleologici «tali tuttavia che si rappresent[a]no la legge secondo cui debbono determinare i propri fini, come posta incondizionatamente da loro stessi e indipendentemente dalle condizioni della natura, eppure come in se stessa necessaria» (*KU*, V, 435; *CG*, 555). Di un tale essere non si può domandare perché esista: se è uno scopo finale, la catena dei fini, intesi come fini strumentali, si interrompe in lui, per cui, per usare il linguaggio della *Fondazione*, l'uomo è fine in sé, fine incondizionato, fine senza essere insieme mezzo. Perciò, «se le cose del mondo [...] abbisognano di una causalità suprema che agisca secondo fini, l'uomo sarà lo scopo finale della creazione: perché senza di esso la catena dei fini subordinati l'uno all'altro non avrebbe un vero principio» a cui la natura debba essere «teleologicamente subordinata» (*KU*, V, 435 – 436; *CG*, 557). Ora, ciò che è interessante notare, è che qui Kant ricostruisce il principio morale come un principio intrinsecamente teleologico, e lo fa perché egli organizza la sua costruzione sistematica a partire dal problema della teleologia, che non può, infine, non culminare in una teleologia incondizionata, come è quella morale, sicché il nostro esplicitamente ora ammette che la legge morale non è altro che una posizione incondizionata di un ordine di fini. In altre parole, se non esistessero i fini morali, la *teleologia rationis humanae* non avrebbe alcuna base a cui appoggiarsi, e resterebbe monca, cosicché, alla fine, senza la morale i restanti fini della ragione resterebbero senza senso e senza respiro. Coltivarsi e civilizzarsi, per esempio, non sono fini strettamente morali, ma non per questo sono estranei all'interesse della legge morale; inoltre, se non vi fosse la morale, il coltivarsi e il civilizzarsi non avrebbero alcun termine di riferimento oggettivo, non avrebbero, per così dire, nessun termine *ad quem*: perché, non esistendo un principio finalistico oggettivo, non solo non si vede a cosa dovrebbe essere propedeutico il coltivarsi e il civilizzarsi.

Essendo invece l'uomo scopo finale della natura, tutti i fini dell'umanità possono essere, in qualche modo, indirizzati, inseriti in un percorso generale e complessivo. Ma ciò non deve indurci a credere che soltanto la cultura debba essere indirizzata alla morale; deve anche farci comprendere che lo sviluppo morale dell'umanità non può in alcun modo essere disgiunto, nel suo cammino nella storia, dalle conquiste dell'umanità stessa nel campo della cultura e della civiltà. Certo, né le conquiste della civiltà sono il bene morale, né il bene morale corrisponde necessariamente all'avanzamento della civiltà; però, essendo la ragione un progetto teleologico unitario nelle sue necessarie distinzioni e cesure, non può immaginarsi che tra i due piani non esista alcun tipo di 'interferenza'. Non può pensarsi, per esempio, che

³³⁸ Su questo punto, F. MENEGONI, *Le prospettive morali della Critica del Giudizio. Principi etico-pratici e regole tecnico-pratiche*, in G. SANTINELLO (cur.), *Kant e la finalità della natura*, cit., pagg. 83 – 100.

non vi sia alcuna differenza, per lo sviluppo culturale del genere umano, se nella società i valori riconosciuti universalmente siano quelli morali del diritto, della libertà, della giustizia, oppure il nudo potere, il dominio, la schiavitù, perché è senz'altro una società culturalmente più ricca e complessa quella che si riconosce nella prima classe di valori rispetta a quella che di riconosce nella seconda; per converso, non può immaginarsi che un adeguato sviluppo della cultura non contribuisca alla comprensione dei doveri morali, anche se non è da sottovalutare che lo sviluppo della cultura può condurre anche ad un aumento della vanità, del desiderio di dominio e ad altri problemi legati ai 'vizi della cultura', i quali fanno in modo che tra civilizzazione e moralizzazione vi sia quella discrasia spesso lamentata da Kant, sulla scorta di Rousseau. In ogni caso, credo non sia fuori luogo affermare quanto segue: tanto la morale *pretende* (ed in questo senso ristretto *induce*) lo sviluppo della cultura, a cui deve rapportarsi per dar luogo ad una *teleologia complessiva* della ragione, che riguardi *tutto l'uomo*, e *tutta la sua facoltà finalistica*, quanto la cultura ha bisogno di trovare un sostegno nella teleologia oggettiva costituita dalla legge morale incondizionata. Ma questa teleologia morale, che dà sostegno all'intera teleologia della ragione umana, pone una legislazione fatta di una finalità incondizionata; essa suscita allora in noi l'idea di un regno dei fini, che esperiamo nella nostra azione libera, ma che non conosciamo. E tuttavia è lecita la domanda: che relazioni la teleologia morale con un'ulteriorità, quale quella costituita da un regno dei fini la cui legge non ha altra condizione fuori di sé?

5. Finalità, libertà, ulteriorità

La questione della considerazione sistematica della finalità della natura, che ci induce a pensare che nella natura si dia uno scopo finale della creazione, non può non indurre, in base a quanto detto, a considerare il problema dell'orizzonte dell'ulteriorità³³⁹.

Che la natura si rapporti ad una ulteriorità, è cosa che si comprende facilmente, ove si pensi alla questione che c'è un intero campo, a noi sconosciuto, che si espande al di fuori della natura, e che non può essere compreso dalle nostre facoltà conoscitive, e che è costituito dal soprasensibile o noumeno. A tale conclusione giungeva già la prima *Critica*. Ma, mentre l'ulteriorità di cui parlava la *Critica della ragione pura* era, per così, una ulteriorità generica, ossia soltanto ciò che rimaneva oltre la facoltà conoscitiva, e che restava puramente indeterminato, l'ulteriorità con cui ha a che fare la *Critica del Giudizio* è profondamente diversa, perché maggiormente caratterizzata. Ferma restando l'inconoscibilità di questa ulteriorità dal punto di vista teoretico, Kant ricorre però ad essa per spiegare l'ipotesi finalistica di interpretazione della natura. Così, nella *Dialettica del Giudizio teleologico* Kant, cercando di spiegare la possibile origine del finalismo nella natura, chiarisce, certo, che nessuno dei sistemi che voglia spiegarla in maniera dogmatica «mantiene ciò che promette» (come recita il titolo del § 73), però, dal

³³⁹ Che la teleologia induca a considerare il problema di una ulteriorità, è convinzione anche di J. STOLZENBERG, *Organismus und Urteilskraft*, in H. F. FULDA – J. STOLZENBERG (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, cit., pagg. 405 – 414, che vede bene che il discorso kantiano non può risultare comprensibile senza fare costantemente riferimento al tema di un altro intelletto rispetto a quello umano, che sia intuitivo e non discorsivo, e che sia la sorgente della teleologia naturale. L'A. mette però anche ben in rilievo che questo argomento è sì di carattere riflettente, ma che ciononpertanto esso ci interroga su un possibile fondamento ulteriore della natura.

punto di vista del Giudizio riflettente, noi non possiamo fare a meno di riportare la finalità della natura al fondamento soprasensibile di essa, e conseguentemente di pensare un intelletto che stia a fondamento di una tale finalità.

Non si tratterebbe, però, di riportare al soprasensibile soltanto il principio della finalità della natura, bensì anche il principio meccanicistico di essa. Kant afferma che «il principio del meccanismo della natura e quello della sua causalità tecnica debbono [...] in uno stesso prodotto naturale riunirsi in un unico principio superiore, e derivare entrambi da esso [...] Ora il principio comune della derivazione meccanica da una parte, e della derivazione teleologica dall'altra, è il soprasensibile, che dobbiamo porre alla base della natura in quanto fenomeno» (*KU*, V, 413; *CG*, 509). Queste parole, che paiono mettere sullo stesso piano finalismo e meccanicismo, quali massime del Giudizio riflettente, potrebbero apparire sorprendenti, se si considera che Kant aveva affermato, in tutte le opere teoretiche, che il principio meccanicistico è l'unico principio che può condurre a dimostrazioni di carattere apodittico. E questo di certo Kant non rinnega nemmeno nella *Critica del Giudizio*. La differenza tra meccanicismo e finalismo, in termini epistemologici, permane; ma ciò che non si può affermare, a parere di Kant, è che il meccanicismo possa essere considerato come il principio unico di interpretazione di tutto il mondo naturale. Di fronte ad una tale pretesa di totalità, non si può che affermare che anche il principio meccanicistico è di carattere riflettente, perché la natura come totalità oltrepassa l'orizzonte della nostra conoscenza costitutiva, e può costituire invece soltanto oggetto di riflessione³⁴⁰. E sempre in virtù della riflessione è possibile anche affermare la subordinazione del principio meccanicistico a quello teleologico: «Difatti, dove si pensano dei fini come principii della possibilità di certe cose, si debbono

³⁴⁰ Punta molto la sua attenzione sul fatto che per il Kant della *Critica del Giudizio* meccanicismo e finalismo siano sullo stesso piano in quanto entrambi sono massime del Giudizio riflettente un interprete come P. FAGGIOTTO. Egli scrive infatti: «Il carattere regolativo non è proprio soltanto della prospettiva finalistica, ma anche di quella meccanicistica, dato che lo stesso principio di causalità, su cui questa si fonda, non ha per Kant valore costitutivo, ma regolativo, appunto», sicché «è necessario a questo punto sottolineare che per Kant anche il principio del meccanicismo (quello di causalità), che nelle prime due *Critiche* era presentato come un principio del Giudizio determinante, ora viene considerato come una "massima" del Giudizio riflettente» (*Il sostrato noumenico della natura in Kant*, cit., pagg. 18-19). Come risulta da quanto sopra esposto, la mia posizione coincide solo in parte con quello di Faggiotto, giacché ritengo che, se meccanicismo e finalismo, come sistemi per interpretare la natura nella sua totalità, hanno entrambi lo stesso valore (regolativo), non hanno lo stesso valore nei loro rispettivi campi di applicazione, poiché in questi l'uno è costitutivo, l'altro regolativo. Faggiotto poi discute del tema della conciliazione di meccanicismo e finalismo in un principio superiore in un altro suo saggio, *L'intelletto legislatore in Kant: dalla Critica della ragion pura alla Critica del Giudizio*, in G. SANTINELLO (cur.), *Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla «Critica del Giudizio»*, cit., pagg. 69-82. Qui Faggiotto scrive che «è importante sottolineare la ragione addotta da Kant per affermare che meccanicismo e finalismo debbono conciliarsi nel principio superiore, soprasensibile della natura: "perché altrimenti nella considerazione della natura non potrebbero sussistere l'uno accanto all'altro". E' una conferma che per Kant l'ordinamento fenomenico della natura, pur traducendosi nelle forme soggettive della nostra sensibilità, dipende in ultima analisi dall'ordinamento noumenico della natura stessa e perciò in qualche modo lo rivela, sia pure in forma imperfetta, inadeguata» (pag. 80). Che la natura dipenda da un sostrato che non è esso stesso naturale, è conclusione che si può condividere, nonché una proposizione che Kant sostiene in moltissimi luoghi della *Critica del Giudizio* e non solo. Che però, in base a ciò, si debba concludere che le leggi della natura siano rivelative dell'ordine noumenico, e sia pure in forma imperfetta e inadeguata, è cosa che non mi sento di condividere, poiché sembra oltrepassare di molto i limiti posti da Kant alla nostra facoltà conoscitiva. La regolatività del meccanicismo come interpretazione della natura viene poi interpretata da V. ZANETTI, *Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, in «Kant-Studien», 84, 1993, pagg. 341 – 355, come derivante dalla circostanza che non è possibile equiparare meccanicismo e principio di causalità, nel quale caso sarebbe impossibile parlare di regolatività di esso; piuttosto, si deve, per l'A., intendere per meccanicismo quel principio di spiegazione naturale che vuole derivare il tutto dalle parti (contrariamente a quanto invece fa la teleologia).

anche ammettere dei mezzi la cui legge d'azione per sé non abbisogni di nulla che presupponga uno scopo, e che quindi possa esser meccanica, pur essendo una causa subordinata ad effetti intenzionali» (KU, V, 414; CG, 511).

Ciò che è importante trattenere della *Dialettica del Giudizio teleologico* ai fini della presente ricerca, è che l'indagine naturale, sia essa meccanicistica o teleologica, qualora voglia autointerpretare da un punto di vista complessivo la sua attività conoscitiva, deve arrestarsi di fronte a quell'ulteriorità che è il sostrato soprasensibile della natura. L'arrestarsi ad una ulteriorità e postulare che vi sia qualcosa di trascendente rispetto alle nostre facoltà conoscitive, è cosa pressoché inevitabile, in una filosofia che ritiene impossibile scoprire teoreticamente il fondamento ultimo del reale, per quanto poi una tale ammissione possa essere considerata altamente problematica da un punto di vista teoretico (sulle obiezioni mosse a Kant riguardo alla questione del rapporto noumeno-fenomeno mi sono già espresso nella parte I di questo lavoro: cfr. cap. IV, § 3). Una tale ulteriorità fa comprendere che la nostra finitudine non è solo e semplicemente finita, per quanto paradossale ciò possa apparire. La nostra esistenza finita è invece il punto di cerniera tra finito e ciò che è al di là del finito, che pure ci rimane sconosciuto. Se così non fosse, se la nostra finitezza fosse soltanto rinchiusa nella prospettiva del finito, neanche si comprenderebbe il perché dell'importanza assegnata da Kant alla metafisica nel destino della ragione umana. Come sappiamo, la ragione ci porta ai limiti: limiti invero invalicabili, ma a partire dai quali la ragione si comprende come finita e così si relazione dialetticamente a qualcosa di altro dal finito stesso³⁴¹.

Questo al di là del finito non è certamente conoscibile; è tuttavia, secondo quanto già affermava la prima *Critica*, certamente pensabile. Questa pensabilità dell'ulteriorità è la base teoretica per una forma di determinabilità, a livello pratico, del sostrato soprasensibile della natura. Il soprasensibile, a cui abbiamo accesso, anche se solo pratico, grazie alla legge morale, viene infatti in qualche modo determinato dalla legge morale, nel senso che noi conosciamo, quanto meno praticamente, una legge del mondo soprasensibile, ossia la legge della libertà, che è una legge finalistica. A livello pratico sappiamo dunque che il soprasensibile ha quanto meno qualcosa a che fare con una relazione a scopi: la *Critica del Giudizio* non farà altro che confermare, dal suo punto di vista, questa portata finalistica del concetto di soprasensibile. La natura, pensata finalisticamente, ci conduce infatti a pensare all'esistenza di un intelletto ordinatore supremo, il quale agisca secondo fini. Ciò però non avviene al livello della semplice costituzione della natura. Come infatti lo scopo finale della natura non è esso stesso uno scopo che si fonda sulla natura, così l'intelletto ordinatore della natura secondo fini non può avere un fine che sia esso stesso naturale. Kant dice che una teleologia che rimanesse ancorata al tentativo di costruire una fisico-teologia sarebbe addirittura *sprecata*: «Ora io dico che la fisico-teologia, per quanto sia spinta lontano,

³⁴¹ La relazione tra contingenza, finalità ed ulteriorità viene indagata da G. CARCHIA, *Kant e la verità dell'apparenza*, Ananke, Torino 2006, soprattutto nelle pagine dedicate alla *Dialettica del Giudizio riflettente* (127 – 157). Carchia insiste sulla finitezza del nostro conoscere: infatti, la necessità del concetto di soprasensibile e di ulteriorità si dà proprio a causa del carattere finito della nostra, ed il fatto che al soprasensibile giunga non una facoltà di carattere costitutivo, ma regolativo, ci fa comprendere che noi non scopriamo, tramite la teleologia, nessun reale andamento finalistico della natura. Tuttavia, anche se insiste sulla finitezza di questa relazione all'ulteriorità, Carchia non vede questa finitezza come chiusa in sé, ma come aperta al rapporto all'altro da sé, che, in quanto tale, a sé non può ridurre: è in questo senso che il filosofo torinese vede nell' 'apparenza' cui si riferisce la *Critica del Giudizio* una traccia di 'verità' – verità che invero non trascende l'apparenza, e non abolisce la contingenza. Una verità dell'apparenza, insomma, che non abolisce il finito, ma si insedia in esso e lo conferma *in quanto* finito.

non ci può rivelare nulla di uno scopo finale della natura; perché essa non arriva neanche a porre tale questione» (*KU*, V, 437; *CG*, 559). La teleologia fisica non può produrre alcuna teologia, perché non solo non è in alcun modo dimostrabile, grazie ad essa, l'esistenza di una divinità; non solo, a partire dai dati empirici, non ci si potrebbe fare alcun concetto degli attributi della divinità, che dovrebbero invece essere escogitati arbitrariamente; ma, cosa ancor più fondamentale, essa neppure non riesce a porre il problema dello scopo di una divinità nel creare la natura stessa: «Noi non possiamo pensare la natura, in quei suoi ordinamenti finali che ci sono noti, se non come il prodotto di un'intelligenza cui essa è subordinata. Ma, se questa intelligenza ha avuto anche uno scopo finale nel produrre l'insieme della natura [...] non potrà mai rivelarcelo l'investigazione teoretica della natura; qualunque sia la conoscenza che deriva da questa, resta sempre indeciso se quella causa suprema ha prodotto dappertutto secondo uno scopo finale, o non piuttosto mediante un'intelligenza determinata alla produzione di certe forme della sola necessità della sua natura» (*KU*, V, 441 – 442; *CG*, 571). Questa conclusione kantiana si spiega molto chiaramente, in quanto noi non possiamo risalire, dalla teleologia fisica, ad alcuna divinità, e perciò neanche possiamo pensare, su questa base, di spiegare se essa (supposto che ve ne sia una) operi sulla base della libertà o della necessità data dalla sua natura. Però, se la teleologia fisica non può fondare alcuna teologia, può condurci sulla strada di una riflessione teologica adeguata: «La teleologia fisica ci spinge, è vero, a cercare una teologia fisica, ma non può produrne alcuna» (*KU*, V, 440; *CG*, 567). Una tale teologia adeguata può trovarsi solo nella morale e nella teleologia che ne deriva³⁴².

Kant apre la trattazione della teologia morale che deriva dalla considerazione delle cause finalistiche della natura con una pretesa molto forte, e cioè che la creazione possa assumere senso soltanto in relazione alla esistenza degli uomini. Ma non degli uomini come esseri fisici, bensì come esseri morali, perché soltanto la legge morale può rappresentare la misura assoluta di ogni finalità. Ne deriva che il sommo creatore della natura bisogna pensarlo «non soltanto come intelligenza e legislatore per la natura, ma anche come il capo legislatore del regno dei fini» (*KU*, V, 444; *CG*, 575). La teleologia disegnata nella *Critica del Giudizio*, nel suo momento più alto e culminante, si ricongiunge dunque alla teleologia morale, che in tal modo veramente si dimostra principio primo e fondante di ogni altra teleologia, poiché quest'ultima, ogni volta che riflette su di sé, non può che giungere al pensiero di una posizione di fini incondizionata, non può che giungere al concetto di un regno dei fini. Il regno dei fini soltanto può essere culmine della organizzazione sistematica della natura e della morale, perché, in termini leibniziani, bisogna pensare non soltanto a Dio «come all'architetto ed alla causa efficiente del nostro essere, ma anche come al nostro Signore ed alla causa finale, che deve costituire il fine della nostra volontà»³⁴³.

Questa fede in un Dio morale è, nei contenuti, la stessa fede che nasce sul terreno della filosofia morale; tuttavia, essa in qualche modo è diversa da quest'ultima, perché nasce a partire non da un Giudizio di carattere determinante (qual è quello richiesto dalla legge morale), bensì di carattere riflettente. Essa non parte cioè dalla teleologia oggettiva della legge morale, ma vi giunge, a partire da una esplicitazione radicale di tutti i significati contenuti nel concetto di fine. In questo senso, questa fede è riflettente nella forma, e morale nel contenuto. Morale nel contenuto, perché sotto questo punto di vista essa è quella

³⁴² Sul rapporto tra teleologia fisica, teleologia morale e teologia, cfr. P. GIACOMONI, *Teologia e teleologia nella Kritik der Urteilskraft*, in N. PIRILLO (cur.), *Kant e la filosofia della religione*, cit., pagg. 259 – 272.

³⁴³ G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, cit., pag. 189.

stessa fede che ci induce a credere che il mondo possa essere interpretato come un tutto sensato; è, cioè, quella stessa fede che suscita in noi la legge morale, che come legge teleologica incondizionata ci invita a ritenere possibile il sommo bene e a coltivare la sua prospettiva.

Questa fede, che ci fa ritenere possibile il pensiero di Dio, non si sostituisce alla libertà, all'incondizionato dovere di agire liberamente per promuovere il bene, ma nasce sul terreno della libertà. Se perciò (ritraducendo ora il tutto nei termini della filosofia della storia) un'intenzione della natura, o meglio, della Provvidenza, innerva l'intero corso della storia, questa intenzione è da intendersi non come un togliimento, ma come un rafforzamento della libertà. La Provvidenza, se pensata secondo i canoni teleologici espressi dalla *Critica del Giudizio*, non deve fungere da garanzia affinché sia assicurato un certo corso della storia, e affinché, ancora una volta, la teodicea sia possibile, perché la fede nella Provvidenza o in un corso sensato della natura deve essere pensata così come bisogna pensare il sommo bene, il quale non deve *convalidare* la prospettiva morale, ma deve fornirgli una prospettiva di senso complessiva, vale a dire quell'orizzonte nel quale soltanto è possibile la speranza della realizzazione di un mondo della libertà. La fondazione trascendentale o critica non permette un uso diverso da quello riflettente e regolativo del concetto di una finalità della natura o della Provvidenza; ma se essa non permette di pensare *più* di questo, neanche permette di pensare *meno* di questo, perché ogni teleologia deve sempre misurarsi con l'idea di una possibile compiutezza dell'orizzonte che essa dischiude³⁴⁴. Così, si può dire che ogni sforzo teleologico della ragione deve giungere al pensiero regolativo e riflettente di un Dio che è principio primo e capo di un regno dei fini, tanto naturale quanto morale³⁴⁵.

Questo pensiero di compiutezza, si dovrà allora dire ancora una volta, anziché chiudere l'orizzonte di senso del nostro agire, lo apre, perché si situa al cento del nostro rapporto intenzionale con il mondo ed alimenta la nostra libertà.

6. Gli scritti di filosofia della storia degli anni Novanta

Dopo questa veloce ricognizione sui principali temi della teleologia della *Critica del Giudizio*, diventa possibile ritornare sulle questioni della filosofia della storia, analizzando gli scritti degli anni Novanta. Tali scritti palesano delle differenze e delle novità anche importanti rispetto ai saggi degli anni Ottanta; in questo senso, si può dire che gli effetti delle novità contenute nella terza *Critica* non hanno tardato a ripercuotersi anche sulla concezione teleologica della storia.

³⁴⁴ Ciò mostra a sufficienza che la prospettiva epistemologica non può essere l'unica prospettiva della terza *Critica*, come pure alcuni interpreti (come per esempio quelli neokantiani) hanno sostenuto. Come scrive S. LANDUCCI, *Sulla 'finalità interna' della natura in Kant*, in «Rivista di filosofia», 75, 1984, pagg. 185 – 208: «L'industriarsi di Kant [intorno alla prospettiva sovranaturalistica], che dà materia della più gran parte della *Critica del Giudizio teleologico*, mostra almeno quanto poco egli restasse contento dell'aspetto semplicemente epistemologico, o metodologico, in ordine alla ricerca empirica, di fronte alla questione della finalità interna della natura» (pagg. 205 – 206).

³⁴⁵ In relazione a questo problema non può non essere ricordata l'alta riflessione del filosofo italiano A. CARACCIOLO, *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche. Ripensamento dei problemi della Critica del Giudizio*, Bocca, Milano 1953. Caracciolo scrive: «Il significato del mondo è dunque nella vita morale dell'uomo [...] Kant sente però qui il dramma morale come più collegato con Dio nel suo attuarsi [...] Quel Dio, attinto attraverso la vita morale [...] è anche il Dio della natura. Quel finalismo sporadico, incerto, inorientato e disorientante si rivela come avente un fondamento, una certezza, una direzione» (pagg. 94 – 96).

La terza *Critica* non è tuttavia l'unica importante novità teorica del Kant degli anni Novanta: non si può dimenticare che nel 1791 e nel 1792 il filosofo pubblica due fondamentali scritti sul problema del male, ossia, nell'ordine, *Sull'insuccesso di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, e *Sul male radicale della natura umana*, che sono entrambi fondamentali per la filosofia della storia di Kant. Inoltre, nel 1793 viene alla luce, come ben sappiamo, la *Religione nei limiti della sola ragione*, che contiene altri spunti importanti per i temi tratta in questa ricerca: tra questi, non si può non ricordare la tematizzazione della questione dell'istituzione di una comunità etica e della vittoria del principio buono su quello cattivo.

Non è però da credere che Kant porti a piena maturazione critica le sue concezioni sulla storia immediatamente dopo la *Critica del Giudizio* e gli scritti di filosofia della religione; gli scritti di filosofia della storia degli anni Novanta si muoveranno anch'essi tra diverse incertezze e nodi irrisolti, che verranno sciolti in maniera più soddisfacente ed organica solo nell'ultimo scritto di Kant, ossia *Der Streit der Fakultäten*. Cerchiamo, comunque, di vedere in che senso possano essere giustificate le nostre osservazioni tramite l'analisi diretta dei testi qui ricordati.

6.1. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi: il primato della teoria*

Dopo il *MutmaßlicherAnfang der Menschengeschichte*, Kant si occupa di nuovo partitamente di filosofia della storia in uno scritto pubblicato (a parte che nel già visto § 83 della *Critica del Giudizio*) nel saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, comparso nell'anno 1793, lo stesso anno in cui i quattro saggi che costituiscono la *Religion* apparvero raccolti in un unico volume. Questo scritto nasce dall'esigenza di contrastare l'opinione comune secondo cui la filosofia e la morale siano mere teorie che non possono avere nessuna incidenza sulla prassi. Nella mentalità di Kant, non può pensarsi una teoria che sia giusta e, al contempo, inefficace. Una teoria inefficace nella prassi non potrebbe essere, a parere del nostro, giusta: sicché egli cambia l'angolo visuale della questione, interrogandosi non sulla applicabilità alla prassi della teoria, bensì sulla giustezza della teoria medesima. Il problema della applicabilità della teoria giusta, certo, continua a sussistere, ma come problema della facoltà di giudizio. È la facoltà di giudizio che deve, non mediare tra teoria e prassi, ma vedere in che modo la teoria si applichi correttamente alla prassi. Questa posizione di Kant fa comprendere come per il filosofo la teoria e la prassi non possano pensarsi come separate; esse sono bensì distinte, ma non irrelate: la teoria è già carica di prassi, perché contiene le condizioni alle quali soltanto una prassi può correttamente essere orientata. Per questo, la posizione kantiana non è concentrata sulla teoria perché disconosca il valore della prassi; al contrario, è per avere la possibilità di *impostare* la prassi, che ci si rivolge alla teoria³⁴⁶.

³⁴⁶ Il problema del rapporto tra teoria e prassi viene studiato, sia sotto il profilo teoretico che sotto il profilo pratico, da K. PSYCHOPEDIS, *Untersuchungen zur politischen Theorie von Immanuel Kant*, Verlag Otto Schwarz & Co., Göttingen 1980. L'A. ritiene che sia la teoresi di fondo della filosofia critica a porre questo particolare rapporto tra teoria e prassi, in cui la teoria dà, per così dire, le direttive, che poi nella prassi devono essere applicate. Ciò sarebbe evidente dalla distinzione in facoltà superiori, che danno la legge, e inferiori, che si rivolgono al contenuto, nella struttura dell'imperativo categorico, che fornisce una legge a cui le azioni concrete devono sottostare etc. L'A. rivolge particolarmente la sua attenzione al problema dello schematismo, delle categorie modali, del 'passaggio' dai principî a priori all'esperienza, etc., perché è a suo parere grazie a questi strumenti concettuali che si pone la

Questa posizione ha evidenti ricadute nella caratterizzazione delle relazioni che intercorrono tra morale, politica e storia. Per quanto riguarda la morale, v'è da dire che se quest'ultima, in quanto teoria, pone già le condizioni per lo svolgimento della prassi, allora essa è principalmente questione di una prassi orientata secondo certe regole. La morale si dirige perciò, grazie a principi teorici, al problema di una certa realizzazione pratica. Per questo, la morale non può prescindere dall'azione concreta, dunque neanche dalla politica, con la quale ha un rapporto necessario. Ma la teoria (morale) ha rapporti non solo con la politica, ma anche con la teoria della storia. Infatti, se la teoria ha la possibilità di orientare la prassi, ossia se la morale ha la possibilità di orientare la politica, allora essa ha la possibilità di orientare *tutta* la prassi umana, intesa complessivamente. L'espressione (forse un po' oscura) di 'prassi umana intesa complessivamente' non può che indicare la storia, poiché questa rappresenta ciò in cui tutte le possibili azioni umane possono aver luogo.

Kant esprime questa tripartizione del problema del rapporto tra teoria e prassi mettendosi da un particolare punto di vista, ossia dal punto di vista di come un uomo possa considerarsi in relazione alla prassi, e così suddivide la trattazione a seconda se si consideri l'uomo «1) come *privato* e tuttavia *uomo pratico*, 2) come *uomo di Stato*, 3) come *uomo cosmopolitico*» (UdG, VIII, 277; SPD, 125). Qui non si potrà seguire tutto lo svolgimento del percorso kantiano, in particolare quello riguardante i suoi principi di filosofia politica, che fuoriescono dagli intenti di questa ricostruzione; ci si rivolgerà, pertanto, subito all'ultimo dei tre punti di quelli elencati da Kant, ossia al problema del progresso e della filosofia della storia, che occupa la terza sezione del saggio kantiano.

Ognuna delle tre sezioni dello scritto ha un riferimento polemico, e dunque neanche la sezione dedicata al cosmopolitismo fa eccezione. Se la sezione riguardante la morale era contrapposta alle posizioni di Garve, e quella riguardante la politica era contro Hobbes, la sezione riguardante la storia e il progresso è pensata contro Moses Mendelssohn. Kant si oppone all'idea espressa da Mendelssohn nel suo *Jerusalem*³⁴⁷ che non vi sia alcun progresso nella storia degli uomini, ma soltanto una costante oscillazione tra il progresso e rovinosi ritorni indietro, in maniera tale che la storia dell'umanità sarebbe segnata da una quantità di bene e di male non significativamente modificabile. Ora Kant, che parte dall'assunto che ciò che *deve essere* anche lo *può*, non può accettare questa posizione mendelssohniana. Infatti, se quanto dice la teoria morale è corretto, e dunque vale per la prassi; se essa, al tempo stesso, afferma che quello che *deve essere* anche lo *può*; allora non si può non pensare che una prassi orientata al progresso sia impossibile, perché in tal caso anche la legge morale che comanda di perseguirlo è esaltata e fantastica. Per Kant non si tratta di negare che quanto Mendelssohn dice abbia un suo riscontro empirico; non si tratta di negare che il corso della storia non sia *costantemente* in progresso. Certo, Kant afferma

possibilità di realizzare la ragione nella pratica. Egli non manca poi di dare una certa importanza anche al punto di vista teleologico, che è evidentemente collegato con tutti questi problemi. L'A. mette in rilievo tutte queste caratteristiche del pensiero di Kant, per evidenziare che egli sarebbe un pensatore tipicamente borghese, che rispecchia nella sua teoria i 'formalismi' e le procedure grazie ai quali la moderna società borghese si riproduce. In questo senso, la filosofia kantiana, con il suo primato della teoria, avrebbe a che fare con il problema dell' 'ideologia' (in senso marxista). Dove è evidente che questo punto di vista non può coincidere con quello qui espresso, anche se bisogna rilevare che l'analisi svolta su alcuni punti specifici (importanza del rapporto tra schematismo e realizzazione del principio teorico nella prassi, del problema del 'passaggio', delle categorie modali, etc.) è profonda e pertinente.

³⁴⁷ Cfr. M. MENDELSSOHN, *Jerusalem, ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, a cura di G. Auletta, Guida, Napoli 1990.

spessissimo che il progresso nella storia è costante; ma questo non bisogna intenderlo nel senso che nella storia non vi siano battute d'arresto, o non vi siano molti mali che effettivamente ostacolano il progresso morale e civile dell'umanità. Bisogna piuttosto intenderlo nel senso che il progresso è una possibilità *costantemente reale* per l'umanità: se questa possibilità è sempre attuabile, ecco che anche il progresso diventa dunque costantemente perseguibile, e perciò in questo senso anche reale: «Io potrò dunque supporre [...] che questo progresso venga talvolta sì *interrotto*, ma mai *fermato*» (*UdG*, VIII, 308 – 309; *SPD*, 154). E su cosa si basa questa supposizione? Esattamente sulla coscienza del proprio dovere: «Io trovo sostegno [per questa idea] sul mio dovere innato di agire sulla discendenza, in ogni membro della serie della generazioni [...] Potrebbero pur essere tratti dalla storia tanti dubbi contro le mie speranze [...] eppure, sin tanto che ciò non venga reso assolutamente certo, io posso non scambiare il dovere [...] per la regola di prudenza che dice di non lavorare per ciò che è irrealizzabile [...]; e per quanto incerto io possa essere e rimanere se per il genere umano vi sia da sperare nel meglio, ciò non può tuttavia pregiudicare la massima, e dunque neppure la sua necessaria premessa dal punto di vista pratico, che quello sia attuabile» (*UdG*, VIII, 309; *SPD*, 155).

Come si vede, qui Kant non si pone sotto il punto di vista empirico o fattuale; egli non dubita affatto della circostanza che, dal punto di vista meramente empirico, la storia potrebbe sembrare non condurre in nessun punto determinato, ma rivelarsi un insieme di eventi semplicemente giustapposti tra loro nella loro sequenzialità. Ma Kant ora non cerca di contrastare questa apparenza empirica tramite il ricorso ad una garanzia metafisica costituita dal corso teleologico della natura. Egli, invece, parte dalla coscienza che tutto ciò che si deve, anche si può, e che dunque, siccome il perfezionamento dell'essere umano secondo i principî della ragione pura pratica è prescritto come dovere, esso diventa *eo ipso* anche possibile, e vana diventa perciò ogni obiezione in contrario che possa venirci dall'esperienza. Questa esperienza, infatti, dovrebbe poter provare che ciò che non è finora accaduto, non sarà mai possibile che accada: ma questo è impossibile, perché dalla realtà (vera o presunta) di qualcosa non si può concludere alla sua necessità.

Kant giunge a queste conclusioni perché è il punto di partenza dell'argomentazione che lo esige. Nel saggio che si sta analizzando, ciò che si tenta di mostrare è che ciò che vale in teoria vale pure per la prassi; ma ciò che la teoria prescrive è di dar luogo ad un tutto cosmopolitico dove valga universalmente la regola del diritto; quindi, una tale prescrizione deve essere valida anche praticamente. Partire da una prescrizione della teoria sulla prassi significa partire dal *dovere* che la teoria (morale) ci impone; dunque significa partire da noi stessi, da ciò che è possibile sulla base della nostra libertà. Ciò non significa affatto trascurare quel che l'esperienza può dirci riguardo al progresso *effettivo* del genere umano, al punto che «si possono indicare alcune prove che il genere umano nel suo insieme, in paragone a tutte le ere precedenti, sia nella nostra era realmente progredito in modo visibile verso il meglio dal punto di vista morale» (*UdG*, VIII, 310; *SPD*, 155). Probabilmente, Kant pensa in questo caso tanto ai progressi effettivi della cultura, che nel suo secolo subirono un'accelerata notevole, ma anche al fatto che il progresso morale e civile dell'umanità diventa finalmente tema fondamentale per ogni uomo di cultura, nonché per tutta la società civile nel suo complesso. Anzi, proprio il fatto che ci si lamenti spesso della pura esteriorità del progresso morale, è indice, a parere di Kant, che ormai l'umanità prende sul serio il suo compito etico da attuare nella storia (cfr. *UdG*, VIII, 310; *SPD*, 155 – 156). I 'segni' che nella storia possono presentarsi a conferma di un progresso effettivo dell'umanità non sono perciò affatto di

secondaria importanza, ma essi vanno riguadagnati a partire da una teoria (morale) all'interno della quale possano essere inquadrati. I segni del progresso nella storia, infatti, possono rivelarsi tali solo a partire da una misura che li *definisca in quanto tali*: è tale misura è la presenza della legge morale in noi, che ci comanda di dare vita al sommo bene sulla terra. Se questa misura non esistesse, allora questi segni sarebbero puro aggregato, che non si saprebbe a cosa riferire; e allora neanche potrebbe parlarsi di progresso.

Certo, in questo modo rimane sempre aperta la questione se il progresso *realmente possibile* sia anche *realmente in atto*. Su questo punto, il primato della teoria non può dirci nulla, così come nulla può dirci la realtà della legge morale riguardo alla sua effettiva realizzazione. Ma Kant coglie indubbiamente nel segno, mettendo in chiaro che non può esservi altro che la legge morale, la prescrizione del dovere, che possa misurare questo progresso; e sebbene il progresso non si riduca al momento morale, ma comprenda in sé anche il momento della cultura, pure questo ultimo momento, come già chiarito, va rapportato al principio morale come momento teleologicamente fondante.

La legge morale, dunque, comanda *a prescindere* dall'esperienza e dalla realizzazione; ma essa *non vuole restare* senza esperienza e senza realizzazione, ed è per questo che Kant ha bisogno di riferirsi non solo alla pura disposizione, ma anche ad una disposizione che in un certa misura possa ritenersi in atto, rivolgendosi alla possibile testimonianza dell'esperienza³⁴⁸. È a questo livello che ritroviamo l'esigenza con la quale la filosofia della storia kantiana si inaugura, ossia che la storia possa pensarsi come un tutto sistematicamente e teleologicamente orientato; ed è perché Kant non ha ancora messo a punto le risorse e gli strumenti teorici per elaborare una teoria del progresso effettivo nella storia, che egli ripropone in questo scritto la teoria della natura che *spinge* a compiere il bene morale, che viene ripresentata senza sostanziali modifiche: «[Il progresso] non dipenderà tanto da quello che *noi* facciamo [...] ma invece da ciò che la *natura* umana farà in noi e con noi per *costringerci* ad un percorso a cui da soli non ci adatteremmo facilmente. Infatti da essa soltanto, o meglio dalla *provvidenza* [...], possiamo attenderci un risultato che vada dall'intero alle parti, giacché al contrario gli uomini con i loro *abbozzi* iniziano solo dalle parti» (*UdG*, VIII, 310; *SPD*, 156). Ma non solo: Kant ripete anche che gli uomini non sono capaci di fare da sé il bene, ma che devono riceverlo dall'opera della Sapienza suprema, utilizzando di nuovo la teoria dell'eterogenesi dei fini: rispetto all'esito positivo della storia, dichiara infatti il nostro, «i fini degli *uomini*, considerati ognuno per sé, agiscono in modo direttamente contrario» (*UdG*, VIII, 312; *SPD*, 158). Quel che però è interessante osservare, è che Kant, sebbene si esprima in questa forma ancora inadeguata, riconosce ora chiaramente il carattere subordinato di questa teoria dogmatica della finalità della natura: «Da parte mia io confido invece nella teoria, che proviene dal principio del diritto riguardo a come *debba essere* il rapporto tra uomini e Stati [...] ma mi affido insieme (*in subsidium*) alla natura delle cose, che costringe a ciò che non si farebbe volentieri (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)» (*UdG*, VIII, 313; *SPD*, 158). Il confidare nei *fata* che dovrebbero condurre gli uomini anche dove loro non vorrebbero spontaneamente andare diventa solo un *subsidium*, perché l'affermazione fondamentale resta il primato

³⁴⁸ Scrive bene allora W. J. BOOTH, *Interpreting the World: Kant's Philosophy of History and Politics*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London, 1986, pag. 173, che «l'approccio teleologico alla storia fa affidamento su un certo equilibrio tra i fatti empirici e l'idea, e perciò non può permettersi di ignorare completamente i fatti fondamentali delle faccende umane, ma deve piuttosto reinterpretare questi dati empirici leggendo dentro di essi il filo conduttore di un ordine del mondo giusto».

del dovere, il primato della libertà, poiché «anche in prospettiva cosmopolitica, rimane salda l'affermazione: ciò che secondo principî della ragione vale per la teoria, vale anche per la prassi» (*UdG*, VIII, 313; *SPD*, 159).

In definitiva, Kant sembra aver preso le distanze da quel procedere dogmatico che caratterizzava i suoi scritti di filosofia della storia degli anni Ottanta. Certo, egli non sembra avere maturato una coscienza distinta del contrasto che sussiste tra affermazione della libertà e principio dell'eterodirezione dei fini degli uomini da parte di una volontà esterna. Ora, qui non si tratta di negare che vi siano reali processi di eterogenesi dei fini nella storia, come già spiegato; si tratta però di negare che un processo di eterogenesi dei fini possa condurre ad un piano stabilito dall'alto. Perciò, la contraddizione non sta realmente nel rapporto tra libertà ed eterogenesi dei fini, giacché l'atto libero non può in alcun modo prevedere i suoi effetti mondani; sta, invece, nell'impossibile coesistenza di libertà e *fata*, intesi nel senso in cui qui Kant l'intende. Il filosofo è perciò ben lontano dall'aver tematizzato, anche in questo caso, il problema della finalità della natura come problema del Giudizio riflettente, dunque come principio regolativo e non costitutivo. Sembra anzi anche ben lontano dall'istituire tutte le connessioni e tutti i passaggi che nella *Critica del Giudizio* si erano rivelati necessari per poter dedurre, da una finalità della natura, una possibile finalità morale di un essere al tempo stesso intelligente e morale. A fondamento di tutto ciò sembra stare un *deficit* di definizione teorica fondamentale del concetto di una intenzione che dovrebbe guidare la storia, vale a dire, Kant non sembra tematizzare il concetto di una natura teleologicamente orientata come un concetto che dà luogo ad una ulteriorità, che in quanto tale non può essere pensata come apoditticamente certa. Ma, anche se tutto questo è vero, resta ugualmente il grande guadagno che questa prospettiva offre rispetto alle precedenti, sulle quali Kant aveva fondato la filosofia della storia, e che è quello di voler fondare la possibilità di un quadro coerente della storia a partire da ciò che noi stessi dobbiamo fare affinché un tale quadro coerente possa costituirsi.

E tuttavia, anche questo scritto su teoria e prassi, pur avendo individuato il principio fondamentale, ossia il principio propriamente fondante e a partire dal quale diventa possibile parlare di una realizzazione del fine nella storia, resta lontano dall'aver esaurito la profondità delle questioni emergenti in questo campo. Se, infatti, ci si volesse chiedere se il progresso, oltre ad essere in ogni momento *realmente possibile*, sia poi anche *effettivo*, dovremmo ammettere che nel primato della teoria qui proclamato non potremmo trovare alcuna vera risposta. Una tale questione ha infatti a che fare con l'esperienza, con il corso reale della storia, poiché riguarda non solo il *potere* che discende dal *dovere*, bensì il dovere stesso *in atto*³⁴⁹. Tale questione sarà veramente affrontata solo nell'ultimo scritto kantiano di filosofia della storia.

6.2 Per la pace perpetua: conoscenza analogica e fondazione pratica della finalità

Kant riprende le principali questioni di filosofia della storia due anni dopo il saggio *Sul detto comune*, in uno dei suoi scritti più famosi, ossia in *Per la pace perpetua*, uscito per l'appunto in prima edizione nell'anno 1795. Per tale scritto, vale quanto già detto in precedenza, ossia che, per i fini del presente

³⁴⁹ Descrive molto bene questo stato di cose P. KLEINGELD, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1995, pagg. 51 – 61 (ma soprattutto pagg. 51 – 56 e pag. 61).

lavoro, non mi concentrerò che su una piccola parte di esso, ossia sulle questioni che riguardano propriamente la filosofia della storia, lasciando soltanto sullo sfondo i problemi di filosofia politica, di filosofia del diritto e di diritto internazionale che invece costituiscono buona parte del saggio. È necessario anzi precisare subito che *Zum ewigen Frieden* non è *principalmente* un saggio di filosofia della storia. Esso si configura invece come una proposta politica, che segue per la risoluzione del problema della guerra una via di carattere giuridico e istituzionale. Ma, anche se il problema che Kant cerca di mettere a fuoco è quello di trovare una base teorica adeguata per la fondazione di istituzioni di carattere internazionale, non bisogna credere che la questione della filosofia della storia assuma un carattere semplicemente marginale. Si vedrà, anzi, che proprio in questo saggio Kant affronterà con molta più dedizione e rigore di quanto avesse fatto in precedenza la questione della coesistenza tra libertà umana e Provvidenza, giungendo finalmente a caratterizzare la Provvidenza stessa come concetto interpretabile dal punto di vista pratico, quindi a partire dalla legge morale che ci obbliga incondizionatamente.

Non bisogna però intendere questa affermazione nel senso che Kant giunga ad una definizione chiara quanto sarebbe desiderabile dei problemi che sono in gioco. Nel procedere dell'argomentazione, anche in questo caso, si presentano infatti molte oscillazioni. Il nostro non giunge neanche a chiarire se ciò di cui si parla sia da caratterizzare propriamente come *natura* o come *Provvidenza*, sempre ammesso che tra questi due termini possa esistere una differenza apprezzabile³⁵⁰. Infatti, egli adopera a volte l'uno, a volte l'altro termine, distinguendoli soltanto una volta in maniera tematica. Neanche si può affermare, poi, che Kant non riproponga la questione della *garanzia* della attuabilità del progresso, che la natura dovrebbe fornire – vale a dire, ancora una volta, viene riproposta quella teodicea che oscuramente agisce negli altri suoi scritti di filosofia della storia. Il *Primo supplemento* dello scritto, anzi, sembra andare proprio in una direzione opposta rispetto a quella da me inizialmente paventata, intitolandosi non a caso «Sulla garanzia della pace perpetua». Né meno esplicito è Kant all'inizio della sua argomentazione, la quale procede come segue: «Ciò che fornisce questa *assicurazione* (garanzia), è niente di meno che la grande artefice *natura* (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico risalta visibilmente la finalità di far sorgere dalla discordia tra gli uomini, anche contro la loro stessa volontà, la concordia» (*ZeF*, VIII, 360; *SPD*, 180).

Nel dettaglio, l'argomentazione kantiana suona in questo modo. Se, dal punto di vista teoretico, la natura non obbedisce ad altro che a leggi meccaniche, e perciò le leggi che condurranno allo stabilimento di una pace duratura possono essere raggruppate sotto la denominazione di *destino*, dal punto di vista di una considerazione teleologica si dovrebbe invece propriamente parlare di *provvidenza*, la quale «non conosciamo propriamente in queste opere della natura», e neanche «soltanto *deduciamo* da esse», tuttavia «possiamo e dobbiamo necessariamente (come in ogni riferimento della forma delle cose a fini, in generale) solo *pensare in esse* per farci un concetto della loro possibilità secondo l'analogia con le azioni dell'arte umana, ma di cui rappresentarsi il rapporto e accordo con il fine che la ragione ci prescrive immediatamente (il fine morale) è un'idea che certo dal punto di vista *teoretico* è fuori misura, ma da

³⁵⁰ Al dilemma 'Natura o Provvidenza' cerca di rispondere il saggio di P. LABERGE, *Von der Garantie der ewigen Friedens*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1995, pagg. 149 – 170, nel quale l'A. propende decisamente per l'opzione secondo la quale dovrebbe parlarsi di Provvidenza e non di natura, perché una natura che voglia qualcosa è, secondo i principi kantiani, un'assurdità. Se Kant usa spesso il concetto di natura, è, secondo l'A., per evitare di cadere nell'antropomorfismo.

quello *pratico* [...] è pienamente fondata, sia dogmaticamente che riguardo alla sua realtà» (*ZeF*, VIII, 362; *SPD*, 180 – 181).

Si tratta, come si vede, di un brano molto intenso, che in poche righe condensa alcuni temi fondamentali, ma anche molto controversi della filosofia trascendentale. Si potrebbero distinguere, comunque, tre diversi livelli argomentativi che qui si intrecciano: 1) la relazione tra punto di vista teleologico con la distinzione, risalente alla *Critica della ragione pura*, tra pensare e conoscere; 2) l'ammissione che il finalismo, che crediamo di poter ascrivere alla natura, è ammissibile soltanto per analogia, dunque come Giudizio riflettente; 3) il pensiero che l'idea di una provvidenza è pienamente fondata dal punto di vista pratico. Si può dire che in queste ammissioni vi sia un qualche cambiamento significativo rispetto al punto di vista espresso da Kant soltanto due anni prima, nel saggio su teoria e prassi? A mio parere, a questa domanda può darsi una risposta affermativa. Se nel saggio del 1793 Kant aveva individuato correttamente la chiave di volta dei problemi di filosofia della storia nel primato della teoria, ed aveva ridotto a semplice *subsidium* l'apporto della *natura daedala rerum*, non aveva però problematizzato il concetto stesso di una natura intesa teleologicamente, sicché tra i due livelli, quello pratico e quello finalistico-naturale, rimaneva in certo qual modo non sufficientemente definito la relazione tra primato della teoria e *subsidium* offerto dalla natura. Per la prima volta nella *Pace perpetua*, invece, Kant sembra attenuare il dogmatismo che caratterizza il concetto di natura inteso alla maniera degli scritti di filosofia della storia, assegnando ad esso soltanto il carattere di concetto valido per analogia. Che Kant qui tenga presente in maniera chiara quanto era risultato dalle indagini della *Critica del Giudizio*, risulta chiaramente da ciò, che egli fa riferisce la forma delle cose a fini in quanto tale al pensare (inteso qui in senso tecnico), e perciò ad un piano regolativo, piuttosto che all'apodittico conoscere. Ma per comprendere più a fondo ciò che Kant intende dire, affermando che la causalità secondo fini della natura è pensabile soltanto analogicamente, dobbiamo rivolgerci alla trattazione che il pensatore riserva al concetto di analogia nella *Critica del Giudizio*.

Kant aveva in verità trattato dell'analogia già prima della terza *Critica*, nei *Prolegomeni*, mettendo a punto il concetto di *analogia di proporzionalità*. In essa non si tratta di pensare una comunanza tra cose simili, bensì una identità di rapporti tra cose totalmente dissimili. Poiché, però, le cose tra cui vige rapporto analogico sono in realtà sommamente dissimili tra loro, la loro identità strutturale non ci consente di trasferire determinazioni specifiche dell'un rapporto all'altro. Kant chiarisce questo punto specificamente nella terza *Critica*: «Posso anche pensare la comunità dei membri d'una repubblica istituita secondo le regole del diritto, per analogia con la legge dell'equilibrio dell'azione e della reazione nella scambievole attrazione e repulsione dei corpi; ma non posso trasferire quelle determinazioni specifiche [...] in questo campo, ed attribuirle ai cittadini, per costituire un sistema che si chiama Stato» (*KU*, V, 464 – 465; *CG*, 617). Per quanto tuttavia riguarda la conoscenza analogica del soprasensibile, vige, rispetto a quanto già detto, una ulteriore limitazione. Infatti, nella analogia di rapporti che si instaura, per esempio, tra i prodotti finalistici del mondo naturale e l'arte umana non v'è alcuna *paritas rationis*, perché la divinità ed il suo intelletto produttore e l'uomo con il suo intelletto finito appartengono a generi diversi. La *paritas rationis* che si dà, invece, quando si paragona l'industriosità degli animali come castori ed api con quella umana, giacché in entrambi i casi abbiamo a che fare con enti che rientrano sotto il comune genere 'animale' (cfr. *KU*, V, 464; *CG*, 617). In tal modo, noi troviamo sì che

una intelligenza divina, semmai potessimo sapere della sua esistenza, agirebbe, in relazione al mondo, in analogia con l'arte umana, e quindi tramite un intelletto; ma ciò non ci autorizza in ogni caso ad attribuire in maniera assoluta un intelletto a tale causa soprasensibile. L'analogia, allora, ci consente, sì, di parlare in maniera sensata di ciò di cui non possiamo sapere nulla; però essa pone limiti ben precisi al nostro discorso, e non ci consente di spingerci oltre un certo segno. Ricondotto il tutto al discorso della provvidenza che dovrebbe agire nella storia, ciò significa: la storia pensata come totalità ci induce a pensare ad essa come ad un tutto organizzato, e dunque a pensarla in analogia con l'arte umana, dove la *causa organizzante del tutto organizzato* è la provvidenza, che dà luogo a certi fini nella storia. Ma tale discorso analogico si basa su due assunti che sono certamente pensabili, tuttavia teoricamente indimostrabili, ossia la riconducibilità del diverso nella storia ad un corso unitario e la presenza di una finalità al suo interno. Anche ammessi, tuttavia, questi due presupposti indimostrabili, ed esteso analogicamente il nostro discorso, noi non siamo in alcun modo autorizzati ad inferire conseguenze e rapporti reali su questa base argomentativa teoricamente debole. L'ammissione di una provvidenza nel corso del mondo non supera, perciò, il livello di una fondata ipotesi. Anche qui dobbiamo dunque ripetere quanto detto a proposito dell'esperienza pensata come tutto organico: la storia *richiede* di essere pensata *organicamente e finalisticamente*, perché in fondo noi pensiamo le singole *storie* come parti di una *storia*. È solo questa ipotesi teoretica, operata dal Giudizio riflettente, che ci permette di agire nella storia pensando di poter trovare in essa una qualche forma di orientamento. In questo senso, il livello teoretico dell'argomentazione in filosofia della storia è fondamentale. Pensare la storia come un tutto organizzato, perciò, non è una semplice finzione, ma un'esigenza che proviene dalla circostanza che, nonostante tutte le frammentazioni possibili, la storia appare *una*, così come *una* appariva l'esperienza. Però pensare la storia come *una* implica al tempo stesso pensare che i singoli avvenimenti della storia siano organizzati sulla base della disposizione data da una idea, da un tutto che precede le parti; e, come nel caso dell'esperienza questa ipotesi era funzionale alle nostre indagini di scienza naturale, ma non era fino in fondo possibile determinare le singole parti dell'esperienza come disposte in virtù di un tutto determinante; così dobbiamo ora dire che, sebbene sia per noi vantaggioso pensare i singoli eventi storici come parti di una trama stabilita, non ci è però fino in fondo possibile riportarli a questa trama medesima, che ci rimane sconosciuta. Questa trama è così conoscibile per analogia, ossia non veramente conoscibile, ma pensabile sensatamente secondo un punto di vista che si impernia – potremmo dire – su un certo uso linguistico³⁵¹.

Dal punto di vista teoretico, non sembra che si possa pretendere di più da una filosofia che non vuole trapassare su un terreno dogmatico. Bisogna però anche adeguatamente distinguere il punto di vista teoretico dal punto di vista pratico, dove, come abbiamo visto, il concetto di una provvidenza ha una

³⁵¹ Per le indicazioni bibliografiche sul tema dell'analogia, rimando a quanto detto nella nota 217 del capitolo I, parte II. Per quanto invece riguarda più specificamente la questione dell'analogia nella terza *Critica*, il bel saggio di B. M. D'IPPOLITO, *Il cielo stellato e l'analogia come fondamento nella Critica del Giudizio*, in «Archivio di storia della cultura», V, 1992, pagg. 165 – 175, che vede nell'analogia il filo tenue con cui l'uomo, essere sospeso tra i due dominî ontologici della natura e della libertà, può ricucire un tenue trama che metta in relazione i due dominî stessi, per cui, atteso che l'uomo mai sottoporrà alle leggi della sua conoscenza l'ulteriorità, che in quanto tale gli sfugge, pure, «oltre la forma, oltre la parola della legge, [ha] il potere di intrecciare le prospettive dei mondi separati della creaturalità e della scienza» (pag. 175).

immediata e addirittura dogmatica (cioè, nel linguaggio kantiano, apoditticamente fondata) realtà³⁵². Ciò ci fa comprendere anche che vanno distinti un punto di vista analogico che si muove su una base teoretica ed un punto di vista analogico che si fonda sul pratico. Si potrebbe allora dire questo: che il concetto analogico (teoretico) di una provvidenza e di un tutto che regola e determina secondo un piano i singoli eventi favorisce il passaggio ad un punto di vista ulteriore rispetto a quello teoretico, ossia a quello pratico. Il 'passaggio', come sappiamo, segna al tempo stesso una possibile comunanza, ma anche una impossibilità di sintesi dei due punti di vista secondo un principio superiore; così, rimane tra essi una differenza fondamentale, consistente nel fatto che, mentre il punto di vista teoretico-analogico non riesce a giungere a nessun incondizionato, il punto di vista pratico parte da un incondizionato che è immediatamente reale, e che è costituito dalla legge morale, ed è su questa base che esso poi estende il suo discorso ad oggetti che rimangono, sì, trascendenti, ma che, sempre rigorosamente da un punto di vista pratico, hanno comunque immediata realtà, perché costituiscono il necessario completamento della legge morale. Tale completamento non è possibile su un terreno analitico, ma su un terreno dialettico, perché la legge morale non consente un accesso diretto al mondo soprasensibile, e dunque non può fornire una conoscenza teoretica del mondo soprasensibile, cosa che invece sarebbe necessaria, se volessimo per l'appunto avere una conoscenza sicura di 'oggetti' come Dio, il mondo morale, l'immortalità dell'anima. Allora, come già si è visto analizzando la dottrina del sommo bene, non è che la legge morale ci dia un vero e proprio accesso a Dio oppure alla provvidenza, però ci dà una sorta di traccia (l'imperativo categorico) per l'accesso ad un mondo dove la legge che vige è quella incondizionata della libertà. In relazione ad un tale ordine soprasensibile i concetti di provvidenza e di Dio costituiscono un completamento fondamentale ed indispensabile, perché, nella loro absolutezza ed incondizionatezza, alludono al principio in cui una legge della libertà può originarsi. Ed è sotto questo riguardo che il concetto di una provvidenza, come Kant dice nella *Pace perpetua*, è dogmaticamente fondato riguardo alla sua realtà.

In questo senso, noi possiamo dire che, dal punto di vista pratico, il concetto di una provvidenza non è trascendente nello stesso senso in cui lo è dal punto di vista teoretico, dove una tale trascendenza è, in qualche modo, assoluta. Il punto di vista teoretico ci porta fino al punto da metterci in contatto con una ulteriorità, che però rimane pienamente indeterminata, e che può essere riempita di contenuti solo dalla ragione pura pratica. Praticamente, invece, rimane, sì, aperta una ulteriorità, ed una ulteriorità incolmabile, poiché la legge morale alimenta a sua volta una trascendenza; però questa trascendenza non ha più carattere assoluto, ma è in qualche modo una trascendenza da cui siamo lambiti grazie alla legge morale. È a partire da una tale base pratica che il discorso analogico di una provvidenza che guida il corso del mondo può essere riformulato non più in chiave solo linguistica. Il discorso analogico, infatti, rimane sì teoretico, anche quando si configura come discorso sugli attributi che dal punto di vista pratico

³⁵² Ciò viene ben colto da L. LANDGREBE, *La storia nel pensiero di Kant*, in ID., *Fenomenologia e società*, a cura di G. Forni, Il Mulino, Bologna 1976, pagg. 53 – 78, il quale scrive: «il concetto di un fine ultimo non è un principio regolativo della valutazione delle connessioni causali al fine della loro conoscenza teoretica: esso invece deriva da una certezza pratica, dalla quale noi abbiamo una spinta all'agire morale». Da ciò Landgrebe arriva alla giusta conclusione che «una considerazione teleologica della storia, orientata sul filo conduttore del fine ultimo, non può giungere alla formulazione di leggi della storia a somiglianza delle leggi natura» (pag. 67).

possiamo attribuire alla divinità, o come discorso su un ordine di cose soprasensibile (morale); però questo discorso teoretico diventa in questo caso qualcosa di più che un semplice discorso sensato, poiché la legge morale, a partire dalla quale si costruisce ora il discorso analogico, è assolutamente incondizionata, e vale non solo per gli uomini, ma anche per Dio. Diventa così possibile una analogia tra mondo fisico e mondo morale inteso come regno dei fini. Il concetto di un ordine soprasensibile quale regno dei fini ci si offre in maniera costitutiva dal punto di vista pratico; ma l'analogia non esce di scena, perché il regno dei fini lo conosciamo soltanto come dovere da promuovere, istituendo una comunità di esseri morali, e non, per così dire, in 'presa diretta', come invece conosciamo il regno della natura; e, poiché ogni nostro discorso fa riferimento ad un piano intuitivo, per poter parlare del regno dei fini noi dobbiamo poterci riferire ad un tale piano intuitivo possibile. Si ha dunque bisogno di una mediazione tra ordine dei fini, soprasensibile e perciò non intuitivo, e linguaggio, sempre riferito ad un possibile piano intuitivo; e ciò diventa possibile grazie all'analogia tra regno dei fini e regno naturale. L'analogia, approfondita attraverso il punto di vista pratico, è così in grado di dare una base estetica al nostro discorso su un ordine morale e soprasensibile delle cose, all'interno del quale rientra il concetto di una provvidenza che agisce nel corso della storia.

L'analogia è dunque uno strumento essenziale per il 'passaggio' dal pratico al teoretico. Grazie ad essa, noi possiamo formulare il pensiero che ci è indispensabile per poter concepire un progresso effettivo, reale, e non soltanto possibile, del genere umano. Infatti, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, la filosofia kantiana della storia ha bisogno non soltanto di pensare un progresso possibile, ma anche un progresso visibile, un progresso in atto. Resta il dilemma di come un tale progresso, che è di per sé un fatto morale, possa essere rappresentato; e la risposta che la risorsa teorica per poter far ciò è l'analogia. L'analogia può perciò favorire quel passaggio dal teoretico al pratico di cui si ha bisogno, quando ci si ponga di fronte alla storia; essa, in altre parole, rappresenta l'esigenza di dar forma a quel 'mondo morale' che la legge postula. In questo senso, essa si iscrive in quell'orizzonte concettuale disegnato dalla *Critica del Giudizio*, perché permette non solo di 'salire' dal teoretico al pratico mettendo in comunicazione due universi di discorso di differenti (sensibile/soprasensibile), a partire da un piano linguistico, ma anche di 'ridiscendere' dal pratico, che ha un accesso al noumenico non intuitivo, al teoretico, che non ha un accesso al soprasensibile, ma che ci è indispensabile per orientarci in ogni nostro discorso (dunque anche nel discorso morale e in quello sul soprasensibile), perché noi siamo esseri che devono sempre far riferimento ad una intuizione possibile³⁵³.

³⁵³ Sui rapporti tra analogia e concettualizzazione della storia, L. BIANCO, *Analogia e storia in Kant*, Guida, Napoli 2003. L'A. cerca di mettere in evidenza che Kant negli scritti di filosofia della storia si serve dell'analogia per connettere i tre livelli di sviluppo dell'umanità (organico, culturale, storico); questa analogia non è tuttavia un'analogia dell'essere, bensì un'analogia che si pone sul piano del metodo. È per questo motivo, sempre secondo l'A., che a Kant sarebbe possibile di connettere sfera fenomenica (natura e cultura) e sfera noumenica (morale) senza cadere nel dogmatismo. Fondamentale per la filosofia della storia ritiene la nozione di analogia anche V. MELCHIORRE, *Lo schematismo storico in Kant*, in AA. VV., *Studi in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pagg. 53 – 85 (poi in ID., *Analogia e analisi trascendentale*, cit., pagg. 125 – 155), poiché ritiene che l'unico possibile modo di schematizzazione di una realtà noumenica come quella morale, così fondamentale per l'interpretazione della storia in Kant, sia quello legato all'analogia, che mette in comunicazione noumeno e fenomeno. Il problema del progresso viene letto da Melchiorre Alla *Critica del Giudizio* come chiave di comprensione dei problemi di filosofia della storia si rivolge anche P. MICCOLI, *La filosofia della storia nel pensiero di Kant*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 75, 1983, pagg. 385 – 432. L'A. non si riferisce immediatamente

Esaurito il discorso sull'analogia, è possibile ora passare al punto di vista propriamente pratico. Ciò che, a questo riguardo, interessa ora mettere in rilievo, è che la tale trascendenza da cui, nel pratico, siamo lambiti, consente di poter utilizzare i concetti di provvidenza o di natura orientata in senso teleologico-morale, senza farne un uso strumentale, volto ad assicurare una teodicea, e senza entrare in conflitto con la libertà umana all'interno dell'azione storica. Quanto detto potrà essere apprezzato leggendo una nota che Kant appone al testo della *Pace perpetua* letto in precedenza, e volta a chiarire l'uso legittimo che noi possiamo fare del concetto di Provvidenza. In tale nota, Kant distingue tre usi del termine provvidenza: essa può essere *fondante*, se viene posta all'inizio della creazione del mondo: una tale provvidenza è quella che dà al mondo le sue leggi; può essere *ordinatrice*, intendendo con tale espressione una provvidenza che mantiene nel corso del mondo le leggi della finalità; può essere *conduttrice*, se ci si rivolge ad una provvidenza che abbia fini particolari, che sfuggono alle leggi generali della natura, e qui allora non abbiamo più una vera e propria provvidenza, ma un decreto divino. Ora, Kant può in qualche misura accettare i primi due concetti di provvidenza, non per ammetterli dogmaticamente, ma perché essi si accordano con il corso delle leggi generali della natura; così, certamente, non si può *a rigori* risalire dalle leggi della natura ad una provvidenza, ma neanche, data la caratteristica teleologica di talune leggi naturali, si può escluderla. Ciò che rende in qualche modo accettabile i primi due concetti di provvidenza è dunque il fatto che non si vuol risalire ad effetti particolari della volontà divina, ma a leggi generali, che sono poi quelle concretamente constatabili nel corso delle indagini di scienza naturale. I problemi più seri con il concetto di provvidenza nascono invece in relazione a suoi presunti interventi particolari nell'ordine delle cause, che non sono riferibili ad alcun tipo di legge naturale. Voler conoscere allora i decreti della provvidenza «è stolta presunzione dell'uomo»; allo stesso modo, deve essere eliminato «il concetto, in uso nelle scuole, di un *divino* intervento o cooperazione (*concursus*), volto ad un effetto nel mondo sensibile» (*ZeF*, VIII, 361; *SPD*, 180): si tratta, infatti, in quest'ultimo caso, di nient'altro che di *Schwärmerei*. Ma Kant è persuaso di non incorrere lui stesso in una smisurata esaltazione, invocando un concorso della provvidenza nel corso del mondo. Infatti, il concetto che egli intende usare di provvidenza è un concetto essenzialmente pratico, che non intende risalire ad alcun decreto particolare della divinità, ma che alimenta la prospettiva di una 'fede in un governo divino del mondo': «Dal punto di vista *pratico-morale* [...], ad esempio nella fede che Dio compenserà il limite della nostra propria giustizia, se solo la nostra intenzione è autentica, anche con mezzi a noi incomprensibili, e che dunque nello sforzo verso il bene non dobbiamo tralasciare nulla, il concetto del divino *concursus* è del tutto opportuno e persino necessario; dove però si capisce da sé che nessuno deve tentare di *spiegare* con ciò una buona azione (come evento nel mondo), che sarebbe una pretesa conoscenza teoretica del soprasensibile, dunque un'assurdità» (*ZeF*, VIII, 362; *SPD*, 181). Kant sembra avere finalmente chiaro il concetto propriamente pratico, l'unico ammissibile da un punto di vista non meramente conoscitivo o analogico, di provvidenza

alla questione dell'analogia, però lavora nello stesso ambito di problemi di cui si è discusso nel testo, e sottolinea l'importanza della regolatività del pensare sotteso alla logica della storia, scrivendo: «L'uomo non può *conoscere* la storia né *a posteriori*, né *a priori*, ma può *pensarla* nel suo orizzonte fenomenico secondo un criterio regolativo di sviluppo che permette di concatenare e di valutare criticamente talune condizioni dell'umano agire» (pag. 427). Ha molto insistito sulla regolatività delle categorie utilizzate da Kant nell'ambito della filosofia della storia, lavorando intorno alla categoria modale della possibilità (come aveva peraltro già fatto nel suo *La deduzione nell'opera di Kant*) anche P. CHIODI, *La filosofia kantiana della storia*, in «Rivista di filosofia», 58, 1967, pagg. 253 – 287.

o di natura conduttrice. Non si tratta di risalire ad un *effetto empiricamente constatabile* nel corso del mondo sulla base di una causa soprasensibile; si tratta invece di agire liberamente per il bene, ed avere, su questa base, fiducia che sia possibile un ordine morale superiore che concorra con il nostro sforzo. Il *primum* è perciò sempre la nostra buona *Gesinnung*; poi, una volta che questa abbia avuto corso, possiamo sperare che l'azione così compiuta da parte nostra non cada nel vuoto dell'insensatezza. È questo il concetto di 'fede morale', che, secondo il § 91 della *Critica del Giudizio*, è l'unica fede che si possa definire veramente tale. Le cose alla cui esistenza si può credere o non credere sono non cose di fede, ma cose di fatto: cose che, per principio, cadono nel territorio dell'esperienza. Dio, libertà e immortalità dell'anima si sottraggono per principio all'esperienza, e pertanto sono gli unici possibili oggetti di fede: «Ma l'adesione nelle cose di fede è un'adesione dal punto di vista puramente pratico, vale a dire una fede morale, la quale non prova qualcosa per la conoscenza della ragion pura teoretica, ma semplicemente per la ragion pura pratica in vista del compimento dei suoi doveri [...] perché, sebbene la necessità del dovere sia ben chiara per la ragione pratica, tuttavia il conseguimento dello scopo finale di questo, in quanto non è interamente in nostro potere, è ammesso solo a vantaggio dell'uso pratico della ragione» (*KU*, V, 470 – 471; *CG*, 629 – 631).

Quanto detto ci consente di chiarire che non bisogna pensare che la storia possa dirigersi verso il bene indipendentemente da noi; siamo noi, con la nostra azione, che dobbiamo portare qui sulla terra la prospettiva del senso; una volta che noi avremo fatto ciò, potremo sperare che vi sia un ordinamento teleologico del corso del mondo non ostile alla nostra prospettiva moralmente fondata. L'ordinamento teleologico del corso del mondo, insomma, non *limita*, ma *alimenta* la libertà; non *chiude* la storia, ma la apre alla *prospettiva* del compimento, che però non può essere considerato come un qualcosa di semplicemente prevedibile, come una fine dei tempi che in ogni caso giungerà, indipendentemente dal nostro contributo, e passando, per così dire, sulle nostre teste. Questa concezione del finalismo storico diventa ora possibile, perché il discorso condotto in *Per la pace perpetua* ha a suo fondamento una prospettiva non più semplicemente naturalistica, ma compiutamente morale³⁵⁴.

È comunque il punto di partenza stesso assunto nel saggio che sembra favorire una tale modificazione nelle concezioni kantiane di filosofia della storia. Un parallelismo con il saggio su teoria e prassi può aiutare a spiegare meglio ciò che si intende dire. A proposito di quel saggio ho infatti affermato che il punto di partenza assunto, ossia il primato della teoria, aveva condizionato lo svolgimento di tutta l'argomentazione kantiana, che era dovuta necessariamente partire non dalla guida della natura, ma dalla coscienza del dovere. Allo stesso modo, la prospettiva giuridica e istituzionale assunta nella *Pace perpetua* fa in modo che l'insistenza vada più su ciò che *si deve fare* che su ciò che la *natura o provvidenza farà*³⁵⁵. Il saggio si articola infatti in una serie di prescrizioni (divise in sei articoli provvisori

³⁵⁴ Che il discorso condotto in *Per la pace perpetua* sia un discorso che ha a suo fondamento una prospettiva morale, è cosa che ritiene anche G. TOMASI, *Il «dolce sogno» dei filosofi. Politica e metafisica nello scritto kantiano Zum ewigen Frieden*, in «Verifiche», 25, 1996, pagg. 3 – 52 (cfr. soprattutto le pagine 30 – 52).

³⁵⁵ Sottolinea giustamente questo punto A. TARABORRELLI, *Cosmopolitismo. Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste 2004, pagg. 68 – 74; sulla questione del cosmopolitismo, di cui si occupa il saggio citato, sono da vedere poi i seguenti lavori (tra i molti esistenti): G. MARINI, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua. Con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, in «Studi kantiani», 8, 1995, pagg. 87 – 105, dove viene espressa l'idea che il progetto kantiano non possa essere limitato alla prospettiva del *Völkerbund*, ma miri al più ambizioso progetto di una repubblica di popoli; sullo stesso tema scrive

e tre articoli definitivi) che devono essere attuate affinché la prospettiva della pace perpetua possa essere realizzata. Si comprende chiaramente che la struttura logica stessa della prescrizione chiama in causa colui che quella prescrizione deve attuare, così come la prescrizione morale si rivolge immediatamente alla libertà di ogni singolo che deve attuare la legge. L'impostazione di filosofia della storia della *Pace perpetua* deve dunque dimostrarsi coerente con la figura di politico ideale, tracciata da Kant nell'*Appendice* del saggio, che corrisponde al concetto di un *politico morale*, e che viene contrapposta alla figura del *moralista politico*, «che si foggia una morale così come il vantaggio dell'uomo di Stato la trova conveniente» (*ZeF*, VIII, 372; *SPD*, 190). Kant ritiene di poter individuare un vero e proprio primato della morale sulla politica, che sintetizza nella massima secondo la quale «l'onestà è migliore di ogni politica», che è a suo avviso «infinitamente al di sopra di ogni obiezione, anzi è la condizione incontrovertibile della politica» (*ZeF*, VIII, 370; *SPD*, 189). Con ciò sembra coerente anche la riproposizione kantiana, in termini polemici, della presunta non coincidenza di teoria e prassi: il moralista politico diventa, con accezione negativa, *der Praktiker*, 'il pratico', colui che trascura la teoria, che invece dovrebbe avere un ruolo preminente. Il politico morale, quello che segue la teoria, è invece colui che mette in pratica la *formula trascendentale del diritto pubblico*, la quale così suona: «Tutte le azioni riguardanti il diritto di altri uomini, la cui massima non si accorda con la pubblicità, sono ingiuste» (*ZeF*, VIII, 381; *SPD*, 199). Dove è evidente che questo principio trascendentale del diritto pubblico, col quale la politica deve accordarsi, è il corrispondente giuridico di ciò che per la morale è la prima formula dell'imperativo categorico.

A monte di questa esaltazione del politico morale e del disprezzo riservato al mero politico pratico, completamente assorbito nelle dinamiche di potere, c'è la coscienza che l'agire libero rappresenta davvero una possibilità alternativa al mero agire prudenziale: «Certo, se non si dà libertà e legge morale su di essa fondata [...] allora la politica [...] esaurisce l'intera saggezza pratica, e il concetto di diritto è un pensiero vuoto» (*ZeF*, VIII, 372; *SPD*, 190); ma, siccome il concetto di diritto è qualche cosa di reale, è indiscutibile «che i principî puri del diritto hanno realtà oggettiva, ossia che possono essere attuati» (*ZeF*, VIII, 380; *SPD*, 198, trad. leggermente modificata). Così, la politica diventa *in prima battuta* il luogo dell'attuazione del diritto, ossia, con le parole kantiane (cfr. *ZeF*, VIII, 377; *SPD*, 195), *un problema morale*; solo una volta che la politica come luogo dell'attuazione del diritto abbia avuto corso, e all'interno dei limiti stabiliti dal diritto stesso, può aver luogo *anche* la politica come luogo dell'attuazione del principio pragmatico, ossia la politica come *problema tecnico*, che deve conoscere il meccanismo sociale per potere utilizzarlo per il proprio vantaggio. La sintesi di questo possibile accordo di teoria e prassi, che deve vertere sempre sul primato della prassi, è il concetto di *saggezza politica*, che consiste nel cercare di realizzare il fine etico insito nella vita politica, ma senza escludere la circospezione che nel rapporto con gli altri uomini è necessaria, avendo anzi la prudenza di non voler trarre questo fine

anche O. HÖFFE, *Völkerbund oder Weltrepublik?* In ID. (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden*, cit., pagg. 109 – 132, il quale ritiene che l'opzione più adatta per i principî cosmopolitici kantiani sia, sì, una repubblica mondiale, ma tale che essa non dovrebbe abolire i singoli Stati, ma essere una sorta di 'Stato secondario minimale', che avochi a sé alcune (poche) competenze, e lasciando le rimanenti agli Stati nazionali, che così non dovrebbero rinunciare del tutto alla loro sovranità; S. VECA, *Il modello kantiano di una filosofia cosmopolitica*, in G. CUNICO, P. BECCHI, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa*, cit., pagg. 237 – 246, vede nel cosmopolitismo kantiano un nucleo di tensioni tra diverse soluzioni, e cerca di sottolineare l'irrinunciabilità del punto di vista normativo kantiano, che però non deve eliminare, ma integrare le soluzioni realiste del problema politico.

etico a sé «frettolosamente, con violenza, ma di avvicinarsi ad esso in modo costante, secondo il presentarsi di circostanze favorevoli» (*ZeF*, VIII, 378; *SPD*, 195). Kant infatti, riprendendo la metafora evangelica, non è contrario a che si sia «furbi come serpenti»; ma pretende che questa massima sia sempre accompagnata dalla condizione limitativa di essere «semplici come colombe» (cfr. *ZeF*, VIII, 370; *SPD*, 188).

Cambia così anche il motivo per il quale Kant pretende che le rivalità, le tensioni tra singoli e popoli debbano rimanere e non essere annichiliti da un regime politico ispirato alla morale. Si ricorderà che Kant assegnava al male un carattere tensivo delle forze, e che in questa convinzione del filosofo si era creduto, da parte mia, di poter rilevare una contraddizione, non perché sia antropologicamente falso che il male possa procurare una tensione delle forze, ma perché da essa non può sorgere spontaneamente il bene. Ora Kant, sebbene solo implicitamente, cambia impostazione: la tensione, gli urti, il male non devono essere presenti perché garantiscano da sé il bene, ma perché costituiscono uno stimolo alla libertà per il suo esercizio. Riprendendo un'espressione che ho usato nel capitolo precedente (cfr. § 3.1), il male non ha in sé nulla di teleologico, ma può essere assunto dalla libertà come *suo* momento teleologico. Questo è proprio ciò che Kant sembra dire in *Zum ewigen Frieden*. Infatti, dopo aver sottolineato che oggettivamente non c'è alcun contrasto tra morale e politica, viene ribadito invece che soggettivamente tale contrasto esiste, e che risiede «nella tendenza egoistica degli uomini»; e siccome tale tendenza non è veramente estirpabile dall'umanità, il «conflitto resterà, ed è bene che resti, poiché serve per rendere affilata la virtù, il cui vero coraggio [...] consiste [...] nell'affrontare il cattivo principio in noi stessi e nel vincerne la perfidia» (*ZeF*, VIII, 379; *SPD*, 197).

Tutto quanto detto sembrerebbe dunque dar luogo ad una svolta nella logica sottesa alla filosofia della storia. Eppure, paradossalmente, non solo questa svolta non si registra con tutta la chiarezza necessaria, ma anzi nell'ulteriore svolgimento di *Zum ewigen Frieden* sembra addirittura essere riproposta la convinzione che la natura diriga essa stessa la storia umana, dando luogo così ad un *concursum* quale Kant riteneva impossibile nella nota che sopra si è analizzata. Il filosofo non nasconde di ritenere che la natura si è servita di vari mezzi affinché un giorno lo stato di pace, un'organizzazione cosmopolitica, il predominio del diritto siano possibili. Il mezzo principale di cui la natura si serve è proprio la guerra, che Kant così decisamente ripudia, e la cui insensatezza egli crede di poter così riscattare; la guerra è servita non solo per costringere gli uomini a popolare tutta la terra, comprese le zone più impervie e svantaggiose, come per esempio quelle glaciali, così inadatte allo svolgimento della vita umana, ma anche a costringere gli uomini a riunirsi in un'organizzazione statale governata dal diritto, per difendersi da coloro che dall'esterno li attaccavano. E, allo stesso modo che le dinamiche innescate dalla guerra hanno costretto i negligenti uomini a riunirsi nello Stato, per non essere sopraffatti dal nemico, così la natura ancora una volta approfitterà degli svantaggi procurati dalla guerra per costringere gli uomini a riunirsi in un tutto cosmopolitico³⁵⁶. Perché affinché la pace sia garantita non occorre nessuna particolare qualità morale, ma solo l'intelligenza, e precisamente l'intelligenza di saper cogliere da quale parte stia il proprio vantaggio autentico. Conclusione perfettamente coerente di questo ragionamento è allora questa: «Il

³⁵⁶ Sul problema della guerra nella filosofia della storia di Kant, cfr. il saggio di M. MORI, *Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant*, «Filosofia», 30, 1979, pagg. 412 - 430.

problema dell'instaurazione dello Stato, per quanto ciò possa sembrare aspro, è risolvibile anche da un popolo di diavoli (purché abbiano intelletto)» (*ZeF*, VIII, 366; *SPD*, 184).

Ora, che anche un popolo di diavoli *abbia bisogno* del diritto, è chiaro ed innegabile; che il diritto costituisca un sicuro vantaggio per tutti, è altrettanto chiaro ed innegabile; ma che ad un popolo di diavoli basti essere intelligenti per sottoporsi alla regola del diritto, è cosa di cui si può invece ragionevolmente dubitare. È la stessa base volontaristica dell'etica di Kant che ce lo fa comprendere. Per compiere il bene, ciò che la legge prescrive, non basta infatti *comprendere* il bene; è necessario che vi si aggiunga un atto proveniente dall'arbitrio, che attualizzi quel bene che l'intelletto ha compreso. Così, comprendere che l'instaurazione del diritto è un vantaggio universale non basta per sottoporvisi realmente, poiché potrebbe benissimo darsi (e l'esperienza ce ne dà mille esempî) che al vantaggio universale si preferisca il vantaggio proprio, che ha forse una minore stabilità, ma una maggiore intensità. E, se si volesse affermare che, siccome il principio di cui qui si parla non è etico, ma giuridico, e che le intenzioni dei soggetti agenti con la loro bontà (o mancanza di bontà) non contano per l'attuazione del principio del diritto, si potrebbe rispondere che ciò è vero solo in parte: perché si tratta di entrare da uno stato *pregiuridico* in uno stato *giuridico*, e allora non può ritenersi indifferente la volontà dei soggetti di sottomettersi o meno alla costrizione giuridica. Né può affermarsi che sarà la necessità, data dal *bellum omnium contra omnes*, a condurre inevitabilmente a questo risultato, così come ha condotto all'istituzione dello stato giuridico interno alle singole società, perché l'analogia tra stato nazionale (per dirla con un termine che è ancora estraneo a Kant) e stato cosmopolitico non è perfetta, e dunque differenze notevoli possono riscontrarsi tra le modalità di unificazione in un stato di diritto da parte degli individui e da parte delle diverse nazioni³⁵⁷. Inoltre, ciò che bisogna affermare è che il diritto cui in questo modo dovesse giungersi, non sarebbe certo un principio *puro* del diritto; questo diritto avrebbe una pura base prudenziale: lo si sceglierebbe solo per favorire l'autoconservazione, e non perché intrinsecamente giusto. Su tali presupposti, una vera giustizia non si può fondare: perché, anche se il diritto prescinde dall'intenzione con la quale un'azione è compiuta, e bada soltanto alla conformità esteriore dell'azione alla legge, pure, ciò non implica che il diritto possa avere a fondamento un mero calcolo pragmatico, poiché l'unico vero fondamento del diritto è il riconoscimento dell'universale dignità di ogni essere umano.

³⁵⁷ Differenze che sono espone nel saggio di A. PINZANI, *Das Völkerrecht*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie Verlag, Berlin 1999, pagg. 235 – 255, dove però l'A. assume che gli Stati non possono ritenersi individui morali, e dunque l'analogia tra Stati e individui sarebbe fallace. Questa considerazione secondo cui gli Stati non vadano considerati individui morali fa sì che l'A. veda come esito ultimo del pensiero giuridico-politico kantiano non la repubblica mondiale, ma la lega di popoli. A mio avviso vanno qui distinti due piani: quello morale-giuridico e quello empirico. Sotto quest'ultimo punto di vista, che gli Stati siano individui solo per analogia, non sussiste dubbio alcuno: è per questo che non può essere condotto un parallelo perfetto ed univoco tra unificazione di singoli individui in uno Stato e pluralità di Stati in un tutto cosmopolitico. Unicamente a questo piano empirico si rivolgeva il mio discorso nel testo. Ma dal punto di vista morale e giuridico, credo che nell'ottica kantiana gli Stati vadano considerati individui morali, perché essi si comportano come tali: anch'essi, infatti, esprimono, come gli individui, atti che sono frutto di una volontà che si potrebbe dire unificata, poiché il concetto di una totalità (quale lo Stato è) è quello di una pluralità considerata unitariamente. M. MORI, *Pace perpetua e pluralità degli Stati in Kant*, in «Studi kantiani», 8, 1995, pagg. 113 – 137, riconosce, anche se non esplicitamente, il duplice piano in cui bisogna considerare la questione dell'analogia tra individui e Stati, ammettendo che, dal punto di vista sistematico, ossia morale e giuridico, non ci sarebbe motivo di negare che l'obiettivo ultimo della storia sia non il *Völkerbund*, ma la *Weltrepublik*, e che tuttavia in Kant ci sarebbe questo 'sdoppiamento' perché egli articola la sua proposta sia sotto il profilo normativo che sotto il profilo della sua possibile attuabilità.

In ogni caso, se queste sono le premesse che Kant fa proprie, non sorprende poi se egli sia costretto a tornare anche alla vecchia versione della sua teoria dell'antagonismo, che pure avevamo poche pagine sopra visto modificata in questo stesso scritto in maniera essenziale, e che invece viene poi ancora una volta esaltata quale mezzo usato dalla natura affinché la pace universale non sia una semplice assenza di conflitto generata dall'indolenza, ma un equilibrio che deve essere il risultato «della più accesa rivalità» (*ZeF*, VIII, 366; *SPD*, 186). Così come non sorprende neanche che Kant finisca poi per fondare il diritto su un altro principio pragmatico, quello della impossibile coesistenza di spirito commerciale, «che prima o poi si impadronisce di ogni popolo» (cfr. *ZeF*, VIII, 367; *SPD*, 186)³⁵⁸, e guerra, che invece finisce per ledere ogni forma di commercio.

Possiamo certamente chiederci come sia possibile una coesistenza di principi così contraddittori tra loro non solo riguardo allo stesso argomento, non solo all'interno dello stesso scritto, ma addirittura a distanza di poche righe. Una risposta a questa domanda potrebbe trovarsi nel fatto che Kant non vuol passare per un utopista³⁵⁹ come Rousseau o l'abate di St. Pierre, ma vuole invece dimostrare la fattibilità anche pratica del suo progetto di una pace perpetua. Che Kant si preoccupasse continuamente di precisare che i suoi principi potessero avere anche una applicabilità pratica, è evidente per esempio nel saggio su teoria e prassi; e all'accusa di inapplicabilità pratica dei principi teorici viene dato certo risalto nell'esordio di *Zum ewigen Frieden* (cfr. *ZeF*, VIII, 343; *SPD*, 163). Ma è poi la stessa ricerca di una garanzia della pace perpetua che sembra autorizzare a credere che Kant cerchi una via d'uscita dall'accusa di inapplicabilità della teoria, poiché c'è necessità che la natura venga in aiuto «alla volontà universale fondata sulla ragione, riverita ma impotente nella prassi» (*ZeF*, VIII, 366; *SPD*, 184). Ora Kant crede, tramite la sua dottrina della portata teleologica del male, crede di poter trovare la soluzione al problema della applicabilità perché, se la teoria si fonda proprio su quelle pulsioni egoistiche che dovrebbero invece costituire l'ostacolo principale all'instaurarsi del regime del diritto su scala planetaria, allora non c'è pericolo che la teoria stessa possa essere tacciata d'inefficacia.

Sarebbe tuttavia un errore credere che Kant si difenda in questo caso solo da possibili accuse da parte di avversari della sua filosofia o di fautori della *Realpolitik*. È soprattutto se stesso colui al quale Kant tenta di dare una risposta. È soprattutto se stesso che il filosofo tenta di tranquillizzare, perché egli non è stato mai immune dal dubbio che l'uomo fosse troppo corrotto per giungere realmente ad assoggettarsi al diritto, e che le pulsioni egoistiche, derivate dal male radicale insinuatosi nella natura umana, fossero

³⁵⁸ Forse non c'è un luogo nel quale sia ugualmente visibile l'influsso che su Kant hanno avuto le dottrine economiche liberiste, con la annessa fede nella 'mano invisibile'. È appena il caso di far notare che questo presupposto antropologico non possa affatto essere ritenuto tanto scontato, e come, di fatto, il trionfo dello spirito commerciale non sia in alcun modo una necessità insita nella natura dell'uomo, ma piuttosto il risultato di una storia precisa. Non si può negare, infatti, che il trionfo dello spirito commerciale cui Kant pensa qui sia il trionfo dell'incipiente capitalismo sulle antiche società feudali, residuo dell'Europa medievale; un tale trionfo dello spirito commerciale è perciò legato a coordinate storiche e culturali precise, che, in quanto storiche, sono, e non possono che essere, contingenti.

³⁵⁹ Intenzionato a valorizzare il potenziale utopistico della filosofia della storia di Kant è invece il saggio L. TUNDO, *Kant. Utopia e senso della storia. Progresso, cosmopoli, pace*, Dedalo, Bari 1998; il saggio di M. MONETI CODIGNOLA, «*Es ist doch süß sich Staatsverfassung auszudenken, die den Forderungen der Vernunft entsprechen*»: Kant è un utopista?, in M. MONETI – A. PINZANI, *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pagg. 51 – 88, mette invece in evidenza la distanza di Kant rispetto al pensiero utopico, evidenziando però anche la possibile comunanza tra il filosofo tedesco non con l'utopia strettamente intesa, ma con il cosiddetto «spirito dell'utopia».

troppo radicate per poter essere sacrificate alla prospettiva di un mondo migliore. Non è il moralista politico che qui rivolge obiezioni alla teoria kantiana, insomma, ma quello stesso Kant che ammette che si può ragionevolmente dubitare che mai una sola azione sia stata compiuta sulla terra non solo *Pflichtgemässig*, ma anche *aus Pflicht*. Ma probabilmente voler conciliare libertà e garanzia della attuabilità della pace perpetua significa voler fare l'impossibile, perché la libertà non può conciliarsi con nessuna di garanzia di nessun tipo. La libertà *sa* di poter essere attuata, perché ciò che *deve*, lo *può*; *sa* che ciò che la teoria comanda, la prassi deve realizzare. Se qualche rimprovero può essere mosso alla dottrina kantiana, è forse quello di non aver studiato a sufficienza le condizioni alle quali la teoria può trasformarsi in prassi, tramite l'opera del Giudizio, che deve connettere principio universale ed azione particolare. Naturalmente, il primato della morale non implica l'abolizione della politica; la politica stessa deve cercare il modo migliore di attuare le strategie di pace, in virtù di mezzi e fini morali (giacché, dal punto di vista kantiano, la politica 'pragmatica' deve sempre piegare le ginocchia di fronte alla morale e al diritto), che però bisogna trovare il modo di applicare alle condizioni date. Non è certo questo il luogo, però, di parlare dei principî politici che possano essere compatibili con la politica morale messa a punto da Kant³⁶⁰. Ciò che importa rimarcare, è che l'unica possibile 'garanzia' di attuazione della pace perpetua è la *possibilità reale* di agire moralmente; a questa possibilità è connessa la speranza di un ordine soprasensibile delle cose e di una provvidenza che possa coadiuvare l'uomo nel compimento del suo dovere.

6.3. Il conflitto delle facoltà (seconda sezione): il progresso in atto

Kant tenta un'ultima interpretazione complessiva della storia umana, per quanto riguarda gli scritti pubblicati, nella seconda sezione dello *Streit der Fakultäten*, saggio uscito nel 1798. Quest'opera segnerà una ulteriore svolta nel percorso kantiano: come si vedrà, l'ordine argomentativo cambierà completamente, poiché sarà maggiormente definito il rapporto tra segnali storici del progresso, disposizione morale degli uomini e possibilità della realizzazione di ulteriori gradi di progresso, concetti legati tra loro con una chiarezza metodologica che non era stata propria degli altri scritti di filosofia della storia. Questo cambiamento, però, come è ormai facile comprendere, non giunge completamente

³⁶⁰ Si può tuttavia rimandare a qualche lavoro su questo tema. Un interprete che ha sottolineato con molta forza che la filosofia politica kantiana non contenga solo i puri principî del diritto applicati alla politica, ma una teoria politica in senso forte e rigoroso, è V. GERHARDT, di cui bisogna citare, a tal proposito, i seguenti saggi: *Immanuel Kants Entwurf >Zum ewigen Frieden<. Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995; *Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1995, pagg. 171 – 193; *Il diritto in prospettiva cosmopolitica. Le perplessità di Kant sulla via federativa verso la pace*, in P. BECCHI, G. CUNICO, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa*, cit., pagg. 144 – 163. La tesi di Gerhardt non è soltanto che in Kant si trovi una filosofia politica, ma anche che dall'idea kantiana stessa del diritto *discendano* i principî di una filosofia della politica; a questa lettura si oppone esplicitamente H. F. KLEMMME, *Il pensiero politico di Kant. Considerazioni su una nuova interpretazione dello scritto Sulla pace perpetua*, in «Studi kantiani», 10, 1997, pagg. 157 – 173; anche C. CESA, *Kant: cittadinanza senza politica?*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 73, 1992, pagg. 369 – 386, ritiene che Kant rinunci a dare una fondazione in senso forte della politica, concentrandosi quasi esclusivamente sul diritto. Sempre su morale e politica, da segnalare inoltre M. CASTILLO, *Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einelligkeit*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden*, cit., pagg. 195 – 219, l'importante lavoro di G. MARINI, *Morale e politica a partire da Kant*, in G. CUNICO, P. BECCHI, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa*, cit., pagg. 203 – 218.

inaspettato, perché esso è figlio della reimpostazione metodologica e concettuale cui gradualmente sono andati incontro negli anni Novanta i temi della filosofia della storia.

Tutti gli scritti kantiani di filosofia della storia hanno una propria e peculiare impostazione, che si può ricavare chiedendosi quale sia la domanda alla quale in ciascuno di essi Kant cerca di dare risposta. Così, il punto di vista sistematico è quello dominante nell'*Idee*, mentre nel *Mutmaßlicher Anfang* si cerca di comprendere quale sia l'esigenza che spinge l'uomo a staccarsi dalla natura e ad avventurarsi nella storia; in *Über den Gemeinspruch*, si cerca di elaborare un concetto di storia che permetta di riaffermare il primato della morale sulla mera prudenza, e in *Zum ewigen Frieden* si cerca di spiegare la vicenda storica sulla base della necessità (deontologica) di giungere ad una pace duratura. In questa molteplicità di punti di partenza assunti, comunque, c'è una base che si mantiene stabile, e che è costituita dall'affaticarsi intorno alla questione se per l'umanità sia possibile, ed in che modo, un autentico progresso morale. Questa domanda sul progresso, che in Kant è equivalente alla domanda se la legge morale possa trovare anche una concreta attuazione nel genere umano, è la vera cifra di tutta la teorizzazione kantiana sulla storia umana. Ciò ha, nel *Conflitto delle facoltà*, un riconoscimento esplicito, poiché in quest'opera si tratta tematicamente proprio dalla possibilità del progresso nella storia.

Ancora una volta, il punto di vista che si assume è quello del primato della teoria: se così non fosse, non potrebbe spiegarsi l'inserimento di un trattato di filosofia della storia all'interno di uno scritto che tratta del conflitto, all'interno dell'Università, tra la facoltà filosofica e le facoltà superiori. Kant immagina infatti che la questione del progresso sia materia del contendere tra facoltà giuridica e facoltà filosofica, perché essa impegna i 'teorici' per eccellenza, i filosofi, che elaborano una dottrina pura del diritto e la ritengono applicabile, e i giuristi, visti invece come 'pratici', in quanto inevitabilmente legati alla legislazione positiva, e quindi *ipso facto* difensori dello *status quo* e della politica di potenza dei reggenti³⁶¹. Si tratta dunque di difendere il punto di vista della facoltà filosofica, così come lo scritto *Sul detto comune* aveva già difeso i diritti della teoria sulla mera prassi; però, a differenza di quanto fa quest'ultimo scritto, non si tratta soltanto di *assumere* il punto di vista della teoria per difenderlo, ma anche di *spiegare*, nuovamente, le condizioni di possibilità della sua difesa.

C'è un motivo per credere che il diritto puro possa governare gli uomini, oppure bisogna rassegnarsi al dominio di un falso di una politica autoritaria che si traveste da diritto? Ciò equivale a chiedersi: è possibile veramente pensare, nella storia umana, un progresso, che conduca il genere umano ad un miglioramento morale, e dunque all'instaurazione di un autentico stato di diritto? Chiedersi questo equivale a chiedersi se sia possibile una storia *predicente* del genere umano, ossia se sia possibile qualcosa che ci metta nelle condizioni di *pronosticare* il corso della storia umana³⁶². Una tale storia

³⁶¹ Questo conflitto tra facoltà filosofica e facoltà giuridica è visto da C. BERTANI, *La natura conflittuale della ragion pratica. Sul significato sistematico del «Conflitto delle facoltà»*, in C. BERTANI – M. A. PRANTEDA (cur.), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Il Mulino, Bologna 2003, pagg. 139 – 170, come conseguenza della struttura stessa della ragione pratica, divisa in una parte pura ed una parte empirica, che possono giungere tra loro in conflitto; l'A. ritiene che il conflitto vada regolamentato, ma che non abbia motivo di essere tolto, dato il suo carattere 'fisiologico' all'interno della vita della ragione pratica.

³⁶² A proposito della storia predicente del genere umano, C. DE PASCALE, *La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico*, in C. BERTANI – M. A. PRANTEDA (cur.), *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., pagg. 171 – 190, fa notare che la forte novità apportata dal saggio sul progresso che qui si sta analizzando consiste nel fatto che, per la prima volta, la filosofia della storia vi appaia non più come una

pronosticante non deve però essere però una storia *vaticinante*, che predica in modo soprannaturale. Piuttosto, si deve trattare di una interpretazione di una qualche caratteristica del genere umano che possa permetterci di dire qualcosa della storia futura del genere umano stesso. Ora una tale predizione può muoversi in tre direzioni, affermando o che la storia è un continuo regresso verso il peggio – e questa concezione Kant chiama «il modo terroristico di rappresentare la storia umana»; o che la storia è un continuo progresso verso il meglio – e questo è quello che viene definito il «modo eudemonistico di rappresentare la storia umana»; o, infine, che la storia è un continuo oscillare tra bene e male all'interno di limiti fissi – ciò che costituirebbe l'«ipotesi dell'abderitismo del genere umano per la predeterminazione della sua storia» (ciò che corrisponde all'ipotesi di Mendelssohn, che Kant aveva già ricordato nella terza sezione dello saggio *Sul detto comune*; per tutto quanto detto, cfr. *SF*, VII, 79 – 82; *SFR*, 282 – 285)³⁶³. Per la prima volta, però, Kant non soltanto cerca di elaborare una storia pronosticante dell'umanità, ma anche di stabilirne le condizioni di possibilità, onde non sconfinare in una storia vaticinante. E per la prima volta il filosofo ammette in tutta franchezza che né l'esperienza, né il ricorso a qualche forza teleologica (naturale o soprannaturale) può risolvere direttamente il problema, perché, nel caso degli uomini, abbiamo a che fare con esseri liberi, che possono agire sempre altrimenti da come le forze empiriche o naturali possono spingerli ad agire: «Abbiamo a che fare con esseri che agiscono liberamente, ai quali si può certo *dettare* in precedenza ciò che *devono* fare, ma non *predire* ciò che faranno» (*SF*, VII, 83; *SFR*, 284). Né questa nostra impotenza dipende da un presunto punto d'osservazione sbagliato che noi assumeremmo nelle nostre indagini, così come avveniva per la teoria della conoscenza, che, prima dell'avvento della filosofia trascendentale, si impigliava in antinomie irrisolvibili perché focalizzava la sua attenzione sull'oggetto anziché sul soggetto conoscente: perché voler assumere un punto di vista diverso da quello in cui ci poniamo attualmente per la comprensione delle azioni libere significherebbe pretendere di assumere il punto di vista della provvidenza, che, essendo soprasensibile, noi non possiamo comprendere. Ciò che qui Kant comprende in maniera chiara, allora, è il carattere ancipite della libertà: il fatto che la libertà può avere come esito sia il male che il bene: «Se si potesse attribuire agli uomini una volontà innata e immutabilmente buona [...] allora si potrebbe predire con sicurezza questo progresso della sua specie verso il meglio [...] Ma data la mescolanza costituzionale del male con il bene [...] egli non sa quale effetto possa aspettarsene» (*SF*, VII, 84; *SFR*, 285). Di fronte alla possibile insensatezza della storia, o alla possibilità che la libertà possa anche non condurre al bene, Kant comprende ora che nessuna previsione è possibile, se, insieme, deve essere salvaguardata la libertà degli uomini.

mescolanza tra fatti passati ed interpretazione *ex post*, che li sistematizza in una certa direzione, ma piuttosto come qualcosa di consapevolmente rivolto al futuro, sicché «quella che si ha qui è [...] una coincidenza, ben più feconda di risultati [rispetto alla mescolanza di fatti passati e loro interpretazione *ex post*], fra produzione di singole azioni morali e creazione di storia» (pagg. 178 – 179).

³⁶³ N. HINSKE, *Le cose buone sono sempre tre. La riproposizione della domanda sul progresso nel «Conflitto delle facoltà»*, in C. BERTANI – M. A. PRANTEDA (cur.), *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., pagg. 191 – 211, riporta la genesi della *Erneuerte Frage* interamente al confronto di Kant con l'idea di Mendelssohn dell'impossibilità del progresso, che avrebbe tormentato lungamente il filosofo per la sua plausibilità dal punto di vista empirico. In realtà io direi che questa dialettica principio-esperienza non deve essere provenuta da un qualcosa di esterno, ma dal cuore stesso della speculazione kantiana, e che lo scritto sorge dunque in relazione, da un lato, al mutato quadro storico, e, dall'altro, in relazione ai principî animatori stessi della filosofia della storia di Kant, che trovano finalmente un'espressione matura.

Questo non getta però il filosofo nello sconforto di fronte allo spettacolo apparentemente ‘abderitico’ della storia. Perché, se nessuna previsione a priori è possibile, è però possibile cercare dei riscontri empirici all’idea di progresso. Se, nella storia, potesse indicarsi un evento che fosse possibile interpretare come indizio sicuro di un progresso del genere umano, allora potrebbe anche costruirsi una storia predittiva del medesimo. Deve trattarsi di un evento realmente accaduto, e non di una semplice disposizione, perché, su quest’ultima base, assunta come possibile causa del progresso, «si può predire un evento come effetto, se si verificano le circostanze concomitanti. Tuttavia, che queste ultime debbano una volta o l’altra verificarsi, può essere in generale predetto, come nel calcolo della probabilità nel gioco, ma non può essere determinato se accadrà nella mia vita e se ne avrò l’esperienza che confermi quella predizione» (*SF*, VII, 84; *SFR*, 285). Ciò che qui Kant intende dire, è che, certamente, la disposizione morale è la causa del progresso; tuttavia, questa disposizione, in quanto tale, è e rimane potenziale, come pure implica il fatto che ogni disposizione deve essere attualizzata, e che, in particolare, la disposizione morale deve essere attualizzata da un atto di libertà – ossia da un atto che, per definizione, è imprevedibile, perché non predeterminato. Ma c’è poi anche dell’altro, che riguarda, precisamente, le circostanze concomitanti di cui il nostro parla. Che delle circostanze concomitanti debba esservi, dipende da ciò, che l’attualizzazione della disposizione è qualcosa di contingente; ed essendo qualcosa di contingente, debbono esservi delle cause che favoriscano l’estrinsecarsi e l’attualizzarsi della disposizione stessa. Per esempio, che io compia il bene, è qualcosa di assolutamente contingente, perché completamente libero; ma ciò non vuol dire che non vi sia nulla che orienti quest’atto assolutamente gratuito. Ci sono infatti circostanze, eventi, abitudini che influenzano il mio arbitrio, anche non determinandolo. Allora, affinché il bene si compia, non è indifferente che si sia posti in certe o in certe altre circostanze, che possono essere non determinanti per l’attuazione del bene, ma per l’appunto ‘concomitanti’, cioè possono dare il loro apporto affinché si vada in una direzione anziché in un’altra. Ma il punto è che queste cause concomitanti sono a loro volta contingenti; e allora, se contingenti sono entrambe le possibili cause che devono condurre al progresso, su questa sola base il progresso dovrà essere dichiarato bensì possibile, *realmente* possibile, ma niente più che questo: base evidentemente troppo fragile, per poter costruire una storia predittiva. Ciò non contraddice quanto detto nel paragrafo riguardante lo scritto *Sul detto comune*, dove avevo affermato che la coscienza del dovere, individuata da Kant come autentica base della fede nel progresso, era una base realmente sufficiente di questa fede. Cosa che non viene né negata né superata da questo ulteriore svolgimento kantiano. Infatti, se non esistesse la disposizione morale, non potrebbe esistere alcun tipo di progresso. Ma, in relazione ad una storia predittiva (espressione del resto quasi ossimorica!) questa base diventa debole, perché la libertà è, come più volte in tutto il corso del lavoro ho fatto notare, ciò che per definizione si sottrae alla predizione. Insomma, ciò che qui Kant vuole sapere, non è se il progresso sia *possibile*, ma se vi sia anche progresso *in atto*, e come fare per riconoscerlo, ed eventualmente sapere se il processo che esso implica possa essere considerato irreversibile, ossia, con parole kantiane, se il progresso sia costante. In altri termini, ora Kant ha chiaro che ciò che deve essere attuato per il progresso, può essere attuato solo tramite libertà, e questo è il retaggio degli scritti di filosofia della storia degli anni Novanta, ed anche il loro guadagno; ma, dato questo riconoscimento, non è più possibile chiamare in ballo la provvidenza o la natura come garante: e allora come si potranno mai effettivamente comprendere (se mai ve ne dovessero essere) le dinamiche

attivate dallo svolgimento del progresso? Se quanto fatto osservare è corretto, il segno prognostico non va né a sostituirsi né a sovrapporsi alla dinamica morale, ma prende invece il posto che, negli altri scritti, aveva la *natura daedala rerum*; una tale prospettiva, fatti salvi i diritti inalienabili della natura nella costruzione delle dinamiche storiche (quei diritti che le derivano dal fatto che la storia stessa si costruisce al suo in relazione alle sue leggi, poiché appunto ogni storia umana si costruisce nella natura), riesce a ricondurre al piano morale la questione del progresso. L'evento, il segno prognostico, diventa allora ciò che l'organismo è per la teleologia naturale: è quel segno che ci *costringe* a giudicare in modo finalistico, quello che ci fa comprendere che una dinamica finalistica è in atto.

Qual è, allora, questo segno prognostico di cui si va in cerca? La rivoluzione di un popolo ricco di spirito, la quale «può essere piena di miseria e di atrocità [...] questa rivoluzione, dico, trova però negli animi di tutti gli spettatori (che non sono coinvolti essi stessi in questo gioco) una *partecipazione*, quanto al desiderio, che rasenta l'entusiasmo e la cui manifestazione comportava un pericolo: una partecipazione, quindi, che non può avere alcuna altra causa che una disposizione morale nel genere umano» (*SF*, VII, 85; *SFR*, 286)³⁶⁴. Per Kant, il segno prognostico non sta nell'evento in se stesso, poiché rovesciamenti di regimi politici, rivoluzioni, catastrofi, non costituiscono una vera novità nella storia. Se, inoltre, restassimo ancorati semplicemente al piano di ciò che è accaduto con l'azione dei protagonisti della vicenda, non potremmo scoprire davvero se è la disposizione morale che agisce, o qualche segreta pulsione derivata dall'amor di sé o dall'ambizione, che si fa ipocritamente scudo di valori morali da dover realizzare – del resto, qualsiasi potere ha sempre governato non in nome del potere stesso, che non sembra costituire una base di legittimazione sufficiente, ma in nome di qualche principio più alto che esso asseriva di poter realizzare. Il segno prognostico sta allora nel «modo di pensare degli spettatori, che si rivela *pubblicamente* in questo gioco di grandi trasformazioni e che esprime una partecipazione così universale e però disinteressata per i giocatori di una parte contro quelli dell'altra, anche con il pericolo che questa parzialità possa diventare molto svantaggiosa per essi». Tale partecipazione del pubblico dimostra, da un lato, una caratteristica universale del genere umano, dato tutti gli spettatori si sentono coinvolti in questo evento; dall'altro lato, dimostra l'esistenza di una disposizione morale, perché si tratta di una partecipazione disinteressata, anzi, a tratti svantaggiosa. Questa partecipazione del pubblico agli esiti della rivoluzione francese non solo, allora, «lascia sperare nel progresso verso il meglio, ma è già ess[a] stess[a] un tale progresso» (*SF*, VII, 85; *SFR*, 386)³⁶⁵. Kant può affermare questo, perché la partecipazione del pubblico dimostra non solo una disposizione *attualizzabile*, ma una disposizione *in*

³⁶⁴ Sulla questione dell'entusiasmo connesso alla osservazione dell'azione di grandi forze morali in gioco nella storia, si veda il noto saggio di J.-F. LYOTARD, *L'entusiasmo. Lezioni sull'analitica del sublime*, trad. it. di F. Mariani Zini, Guerini e Associati, Milano 1989. In tale scritto, in verità assai noto, Lyotard vede nell'entusiasmo il sentimento, dunque il fatto estetico, adeguato a fornire il segnale del progresso, e lo connette strettamente alla questione del Giudizio, al tempo stesso letto come quella facoltà che, non avendo un dominio proprio, favorisce e rende possibile la riunione di famiglie di frasi diverse. Il segno storico assolve alla stessa funzione, perché connette una *Begebenheit* storica (dunque empirica) alla sua causa ideale (la disposizione morale).

³⁶⁵ G. LANDOLFI PETRONE, *L'ancella della ragione. Le origini di Der Streit der Fakultäten di Kant*, La Città del Sole, Napoli 1997, sottolinea anche un altro aspetto della partecipazione del pubblico agli eventi della Rivoluzione, ossia le ripercussioni dell'evento della Rivoluzione stessa sull'opinione pubblica: «La storia, l'evento-storia, è veicolo del diritto non solo in questo unico terreno possibile di attuazione e sperimentazione di esso, ma anche perché è casa di risonanza, fonte primaria e, per così dire, 'notiziario' su cui far maturare l'opinione pubblica» (pag. 189).

atto nei suoi effetti nella storia; allora, se il progresso è stato almeno solo una volta possibile, esso sarà sempre possibile, per quante smentite dalla storia questa idea possa ricevere. Non si tratta, perciò, di riportare ogni evento storico dogmaticamente sotto l'idea del progresso, bensì, dato che dinamiche reali di progresso sono avvenute, esso, come si diceva nel saggio su teoria e prassi, può essere bensì interrotto, ma mai totalmente fermato. Perché una volta che l'umanità abbia conosciuto il diritto, per quanto poi essa possa comportarsi in maniera immorale e non dar corso alla cesura storica che con l'avvento del diritto stesso è intervenuta, non può poi completamente dimenticare questa frattura rivoluzionaria; non può fare in modo che non sia avvenuto nulla di nuovo e di grande nella storia. Un evento di questo genere, dice Kant, non si dimentica più; e questa non dimenticanza fa in modo che l'umanità non possa regredire completamente, «perché ha svelato una disposizione e una capacità per il meglio nella natura umana» (*SF*, VII, 88; *SFR*, 288). Questo, ben lungi dall'assegnare al progresso un automatismo storico, lo rimette alla nostra libertà: lo rimette a noi, quale compito che dobbiamo realizzare, e ricordandoci che il progresso è sempre nelle nostre possibilità, non essendo la disposizione morale così impotente da non potersi manifestare nella storia. L'idea del progresso, allora, non dipende affatto dal corso spontaneo delle cose, ma dalla capacità che noi abbiamo di agire liberamente, così che questa idea, invece di esimerci dalla responsabilità di fare noi stessi, e non una forza altra, la storia, ci rinforza invece nella nostra responsabilità di promuovere il miglioramento morale dell'umanità.

Questo miglioramento morale dell'umanità, però, non riguarderà tanto l'intenzione, bensì la legalità. Alla domanda «quale profitto frutterà al genere umano il progresso verso il meglio?», la risposta decisa e inequivocabile è che non si tratterà di «una quantità sempre crescente di *moralità* nell'intenzione, ma un aumento dei prodotti della *legalità* in azioni conformi al dovere» (*SF*, VII, 91; *SFR*, 291). Questa affermazione potrebbe apparire da parte di Kant una sorta di attenuazione di quanto risulta dal suo discorso precedente. Non potrebbe infatti apparire un po' deludente, e al limite riduttivo, parlare di mero progresso degli atti, e non delle intenzioni, quando il discorso si era imperniato sostanzialmente sulla *realtà* e, ancor più, sulla *effettività* della disposizione morale? Per dare una risposta corretta, si devono qui considerare due diverse questioni. Prima questione: il diritto, che è ciò che trarrà maggiore giovamento dal progresso, è certo qualcosa di distinto, ma non di separato dalla morale (si veda per questo il paragrafo successivo). Ogni progresso nel campo del diritto e della legalità può dunque rappresentare anche un progresso morale. Secondo questione: la posizione kantiana rappresenta uno svolgimento coerente dei principi generali della sua filosofia, poiché il progresso a cui qui pensiamo è il progresso della civiltà nella sua storia, ossia nei suoi atti, e non può trattarsi che di questo, perché la *Gesinnung* è ciò che resta di più nascosto e di più enigmatico, e perciò non si può risalire dall'esperienza, con cui unicamente abbiamo a che fare in questo caso, all'intenzione. La moralità allora resta in gioco, perché lo sviluppo di una civiltà autenticamente guidata dal diritto è una civiltà che non può prescindere totalmente dalla morale; è una civiltà che, quanto ai principi stessi su cui si regge, è morale, ed in questo senso, dimostra una disposizione morale. Questa disposizione morale è presente, dunque essa è potrà ancora e sempre svilupparsi, nonostante tutti i possibili fallimenti dell'umanità. Ma è solo il genere che dimostra, nel segno prognostico, una disposizione morale; la disposizione morale in atto degli individui con le loro azioni e le loro *Gesinnungen* non può essere predetta speculativamente, perché è qualcosa di assolutamente interno ed assolutamente individuale: per questo, nella misura in cui è possibile predire uno

sviluppo morale del genere umano, è possibile farlo solo in relazione alla legalità, e non all'eticità, degli atti. Per giungere a questo livello propriamente etico, dell'intenzione, c'è bisogno di pensare non più solo una società retta solo da leggi giuridiche, ma anche da leggi di carattere etico, ossia, propriamente, una società etica: un tale pensiero è stato sviluppato da Kant nel terzo saggio della *Religion*, che esaminerò nell'ultimo paragrafo di questo lavoro.

Ma il discorso kantiano non si esaurisce in quanto finora riferito; c'è ancora qualcos'altro di inaspettato che Kant ci riserva in ultimo, e cioè la sfiducia nel fatto che il genere umano possa veramente elaborare da sé gli strumenti che devono causare il progresso, e il richiamo, ancora e sempre, ad una provvidenza che dovrebbe colmare le nostre lacune di esseri finiti: «*Qual è l'ordine in cui si può aspettare il progresso verso il meglio?* La risposta è: non attraverso il corso delle cose *dal basso in alto*, ma *dall'alto in basso* [...] In questa precarietà della natura umana nella casualità delle circostanze favorevoli a un tale effetto si può porre la speranza del suo progredire solo in una saggezza che venga dall'alto (che, se è a noi invisibile, si chiama Provvidenza, come condizione positiva)» (*SF*, VII, 92 – 93; *SFR*, 292)³⁶⁶. A cosa siano chiamati, da parte loro, gli uomini, viene spiegato subito dopo: a fare in modo che la guerra diventi poco a poco più umana, che infine sparisca e che si dia vita ad uno stato di diritto che possa favorire l'attuazione del progresso (cfr. *SF*, VII, 93; *SFR*, 292). È evidente, tuttavia, che qui la provvidenza non ha più il ruolo di garanzia dell'esito della storia, inteso almeno nel senso degli scritti di filosofia della storia degli anni Ottanta. La questione è piuttosto che esseri finiti come gli uomini, che sono portati a compiere anche il male, non possono pensare di portare a compimento con le loro sole forze lo scopo finale della storia. Ma, se si può contare su un'autentica disposizione morale, allora si può contare anche sull'intervento di una provvidenza, perché la moralità apre una dimensione di ulteriorità che ci fa sperare in un compimento ultimo, che però è sempre eccedente rispetto alla nostra condizione umana e finita, e che per questo non può essere invocato come un destino che fosse conoscibile teoreticamente. Come, allora, è conoscibile, e in che senso? Questa risposta è implicita nelle elaborazioni che precedono. È d'uopo tuttavia brevemente accennarvi di nuovo.

Il fine della storia si può immaginare intrecciando due livelli argomentativi: un livello che è teoretico, ed uno che è pratico. Il livello teoretico è quello che considera la storia come un tutto finalisticamente organizzato. Ogni totalità, per essere comprensibile, deve essere compresa così. Se riusciamo a pensare la storia come un tutto unitario, con ciò stesso noi vi dobbiamo immettere una finalità, ma una finalità che è proiettata, affinché la coerenza del nostro discorso non vada persa. Ma questo livello teoretico resta di carattere riflettente, perché questo pensiero è un utile strumento interpretativo della realtà, ma non può veramente applicarsi ad un qualche oggetto che si possa giudicare *solo* assumendo il punto di vista teleologico. Tutti gli esempi di Kant, come la guerra, le forme di insocievolezza, lo spirito commerciale, non sono eventi che ci costringano a rimodulare in senso necessariamente teleologico l'interpretazione della totalità. Tuttavia, questa prospettiva teoretica, che esprime una argomentazione sensata ma non cogente in senso assoluto, è ugualmente indispensabile, perché ci fornisce un orientamento nell'agire che

³⁶⁶ A questo progresso che viene dall'alto si richiama D. LOSURDO, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 2007², pagg. 188 – 196, che legge in ciò un segnale di sfiducia in un cambiamento politico che possa venire dal basso e ipotizza un non ostilità di Kant (nonostante le condanne esplicite) ad una pratica rivoluzionaria, in grado di cambiare i rapporti di potere. Una lettura ardita, al limite della sostenibilità, e che in ogni caso ignora proprio i problemi che in questo lavoro sono stati tenuti maggiormente presenti.

ci è assolutamente necessario. Non bisogna infatti pensare che la considerazione teoretica della storia come totalità sia impresa non utile. Considerare la storia come totalità organizzata, postulare una natura *daedala rerum*, significa aprirsi il varco per poter pensare che la natura non sarà ostile alla nostra azione. Inoltre, una teleologia naturale ci spalanca la via d'accesso al pratico, perché ci conduce al cuore della *Denkungsart* pratica. Tale livello pratico ci fa fare poi un passo in più nell'interpretazione teleologica della storia, e un passo tale da risultare decisivo. È il *signum prognostikon*, il rivelatore della disposizione morale, ciò che ci consente di passare da una considerazione *teoretica* ad una considerazione *pratica* della finalità della storia. Esso assicura anche la dimensione pratica della finalità, perché questo segno storico è la moralità stessa in atto.

Ci si potrebbe chiedere se questo accesso diretto ad un concetto pratico di teleologia storica non renda in fondo inutile il ruolo di mediazione della *Critica del Giudizio*, che avevo in precedenza ritenuto fondamentale. Il pratico, infatti, mettendoci in comunicazione diretta con il soprasensibile, ossia con la fonte di ogni teleologia, rende inutile il riferimento ad una teleologia naturale che favorisca il passaggio ad una considerazione teleologico-morale. Ciò sarebbe evidente dalla struttura stessa della *Erneuerte Frage*, dove si passa dall'appurare che una disposizione morale non solo esiste, ma esplica i suoi effetti nella storia, al pensiero di una provvidenza che compenserà le inevitabili mancanze del genere umano. Del resto, non si era già messo in evidenza (cfr. § 6.2) che bisognava differenziare un accesso teleologico-teoretico alla provvidenza da uno teleologico-morale, che ci metterebbe in contatto diretto con il pensiero di una provvidenza per il tramite di quell'incondizionato pratico immediatamente reale che è la legge morale? E non ci induce, questo, a pensare che, potendo avere un tale accesso diretto, il concetto teoretico di finalità storica perda la sua funzione?

Non sembra che queste osservazioni possano essere ritenute corrette. Perché, come dicevo, la teleologia storica ha il suo fondamento nella dimensione pratica, ma ciò non vuol dire che essa possa prescindere da un momento teoretico. La storia è ciò che si compie nel fenomeno; dunque una concezione teoretica del finalismo della natura è sempre indispensabile. Ciò che si potrebbe dire, allora, è che quello di una provvidenza è un concetto il cui fondamento è pratico, e non naturale; che tuttavia il concetto di una provvidenza, poiché i suoi effetti devono esplicarsi nel fenomeno, ha bisogno di essere schematizzato; che i mezzi con i quali il concetto di una provvidenza possono essere schematizzati sono offerti da una teleologia che conduca dal teoretico al pratico. Il teoretico, infatti, è quella sfera dove una causalità finalistica nel mondo può essere tematizzata. Vi sono allora due vie d'accesso al problema della finalità storica: o si risale da una finalità constatabile dal punto di vista teoretico fino ai suoi fondamenti pratici; o si compie il percorso inverso, dai fondamenti pratici ai fenomeni comprensibili teoreticamente. In ogni caso, teleologia del Giudizio (teoretica) e teleologia pratica non si escludono, ma si integrano. Non a caso, Kant, nella *Critica del Giudizio*, non esclude per esempio la dottrina propriamente pratica di una possibile esplicazione degli effetti di una causalità soprasensibile nel mondo, qual è la dottrina del sommo bene. Ma egli deve giungere a ciò per una strada diversa rispetto alla *Critica della ragione pratica*, ossia deve giungervi a partire dalla finalità naturale, e quindi dal livello fenomenico. Invece, nella seconda *Critica* non si parte dai possibili effetti, ma dalle cause e dai principî.

Tornando ora al caso della dottrina della *Erneuerte Frage*, il ragionamento viene condotto così: si parte dal principio della possibilità del progresso (la disposizione morale); si giunge ad assodare la dinamica

in atto; si giunge al concetto di una provvidenza che agisce nella storia. Fino a questo punto, siamo ancora ad un livello propriamente pratico: perché, come sappiamo, il concetto di provvidenza è pratico. Ma, siccome questa provvidenza *agisce*, ed agisce *nella storia*, ossia nel mondo *fenomenico*, rientra in gioco la teleologia teoretica, che deve mediare tra il fondamento pratico e gli effetti fenomenici tramite una comprensione analogica.

In conclusione, allora, si può affermare quanto segue. La storia considerata come totalità non può veramente condurre alla questione dello scopo finale della stessa. Ma la storia intesa come totalità, se non può giungere veramente allo scopo finale, ha l'importante funzione di consentire di pensare il passaggio dagli effetti di una causalità teleologica comprensibile teoreticamente al suo fondamento pratico. Ciò perché la storia intesa come totalità finalistica conduce al concetto di un regno, ossia di una totalità sistematica, di fini, e prepara il terreno per la comprensione e la tematizzazione dei fini propriamente morali della storia.

Preparati tutti gli strumenti per la comprensione di *come* un fine nella storia si deve realizzare, resta da vedere qual è, *concretamente*, il fine da realizzare. Si può dire che esso sia unitario, ma con una distinzione al suo interno, che fa sì che esso abbia un duplice versante. Il fine unitario è dato dalla *libertà*; il suo duplice versante è dato dalla costituzione duplice, interna ed esterna, della libertà, che fa sì che il fine nella storia debba essere tanto etico quanto giuridico.

7. La libertà come scopo finale della storia

7.1. Il diritto come istituzione della libertà esterna

Fine della storia è dunque la possibilità della libertà, la quale si caratterizza sia come libertà giuridica, degli atti (esterna), sia come libertà morale, delle intenzioni (interna). Bisogna seguire lo sviluppo di entrambe queste concezioni.

Per quanto riguarda la libertà intesa in senso giuridico, preciso subito che, nell'analizzare tale concetto, non voglio certo seguire lo sviluppo del pensiero giuridico, istituzionale e politico kantiano, che allungherebbe di troppo il percorso qui seguito, e che sarebbe pertanto fuori tema. Ciò che invece si vuol fare è, per così dire, comprendere l'articolazione interna del principio unitario della libertà, e comprendere in che relazione esso stia con il problema del fine che gli uomini devono portare e realizzare nella storia. A tal uopo, analizzerò soprattutto il testo della *Metafisica dei costumi*.

Che il principio della libertà sia un principio unitario con due diverse determinazioni interne, è evidente da ciò, che entrambe le determinazioni di tale principio rientrano all'interno di una metafisica dei costumi. Tanto l'etica quanto il diritto, allora, fanno parte di un unico, grande sistema dei *Sitten*, che si articola in due parti, l'una che si rivolge al foro interno e l'altra che si rivolge al foro esterno dell'uomo. Ma entrambe queste articolazioni dipendono da una ragione pura pratica; entrambe, dunque, avranno come punto di riferimento un imperativo categorico. È questo il primo punto, allora, da mettere in rilievo: che il diritto non è affatto una questione *pragmatica* o *tecnica*, bensì *morale*, e perciò una questione che

attiene all'*imperativo categorico*³⁶⁷. È solo perché c'è una morale che c'è anche un diritto; in caso contrario, il diritto non avrebbe alcun vero sostegno teorico.

Si deve però porre bene attenzione alla circostanza che la morale di cui si parla in questo caso non è la morale intesa *stricto sensu*, come dottrina della legislazione che deve orientare la formulazione delle nostre massime. Si tratta invece della morale come forma generica di una legislazione universale che si rivolge agli arbitri, su cui si fondano le due legislazioni morali specifiche. Kant introduce infatti una novità nel concetto di morale nella *Metafisica dei costumi*: la morale è un insieme più vasto, che contiene in sé due sottoinsiemi: l'etica e il diritto. «Queste leggi della libertà – viene detto nella *Einleitung* della *Metaphysik der Sitten* – si chiamano *morali* per distinguerle dalle leggi della natura. In quanto esse riguardano soltanto le azioni esterne e la loro conformità alla legge si chiamano *giuridiche*; se però esigono inoltre di essere considerate esse stesse come principi determinanti delle azioni, allora queste leggi sono *etiche*» (MS, VI, 214; MC, 15). Il diritto e l'etica, dunque, sono solo due specificazioni dell'unica morale; e ciò lo si vede dell'omologia strutturale dei due principi che sono sottesi all'uno e all'altra. Se il principio dell'etica è quello di eleggere come propria massima soltanto quella che possa pensarsi come una legge universale, il principio del diritto suona così: «Qualsiasi azione è *conforme al diritto* quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell'arbitrio di ognuno può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale» (MS, VI, 230; MC, 35)³⁶⁸.

Etica e diritto sono dunque due sottoinsiemi della morale, perché entrambi riguardano la libertà. Ed è proprio la libertà, in fondo, l'unica caratteristica che fa sì che, in quanto esseri umani, noi possiamo avere dei diritti. La libertà, infatti, pensata come legge universale, garantisce l'unica (e perciò universale) base di legittimità alle obbligazioni cui gli uomini possono reciprocamente sottoporsi. Questo vuol dire che la libertà è l'unico diritto innato, che ci spetta semplicemente in quanto uomini, e che ci inerisce assolutamente, e non in particolari circostanze o sotto determinati rispetti: «*Il diritto innato è uno solo*. La libertà [...] è quest'unico diritto originario spettante a ogni uomo in forza della sua umanità» (MS, VI, 237; MC, 44). Tutti gli altri diritti possono essere acquisiti: ma tali diritti si possono acquisire solo in forza della libertà. Ogni possibilità di obbligazione, come già nell'etica, si fonda sulla libertà. Ogni obbligazione deve essere una *autoobbligazione*, se essa deve avere valore; e allora ogni atto ha valore, perché in me stesso risiede la causa che può dare origine ad ogni mia azione. L'incondizionatezza della libertà è dunque non solo ciò che ci assicura un valore ideale incondizionato (come avviene nell'etica), ma che ci rende anche soggetti di diritti o oggetto di doveri (giuridici)³⁶⁹. Nessuna comunità può edificarsi senza questo supporto della morale (intesa nel senso largo che s'è visto sopra)³⁷⁰.

³⁶⁷ È ciò che sottolinea con forza O. HÖFFE, *Der kategorische Rechtsimperativ*, in ID., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., pagg. 41 – 62, il quale può, in forza di questa circostanza, contrapporsi all'interpretazione, di origine neokantiana, secondo la quale la dottrina kantiana del diritto sarebbe avulsa dal resto del sistema del filosofo di Königsberg.

³⁶⁸ Questo *principio del diritto* non è da confondere con il più noto *concetto del diritto* («Il diritto è [...] l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà»; MS, VI, 230; MC, 34 – 35): il primo serve infatti come *principium di iudicationis* per comprendere se un'azione sia o meno conforme al diritto; l'altro risponde propriamente alla domanda «che cosa è diritto?» (come suona il titolo del § B dell'*Introduzione alla Rechtslehre*).

³⁶⁹ Nel fatto che la libertà sia l'unico diritto innato degli uomini, vede il fondamento dei *Menschenrechte* e della universale dignità e uguaglianza tra gli uomini S. KÖNIG, *Zur Begründung der Menschenrechte*. Hobbes, Locke, Kant, Alber, Freiburg in Breisgau 1994, il quale sottolinea giustamente il forte legame di un tale concetto del diritto

Questa libertà, poiché dà luogo ad una legislazione, ci prescrive di entrare in rapporto con gli altri sempre in modo da salvaguardare l'universale libertà. Ma come si salvaguarda la libertà universale? Poiché il diritto non si rivolge alle intenzioni, ma alle azioni, esso deve fare in modo che le azioni di ciascuno si accordino con la libertà universale, e l'unico mezzo per far ciò è la coazione, in modo tale che il diritto è sempre connesso con la facoltà di costringere (cfr. § D della *Einleitung* alla *Rechtslehre*: *MS*, VI, 231; *MC*, 36). La coazione si rende necessaria proprio perché la legislazione è esterna: essa non deve soltanto comandare idealmente, ma ricondurre materialmente sotto la propria legge gli arbitri individuali. Tutti gli esseri umani, in quanto esseri sottoposti alla legislazione morale (in senso largo) *devono poter essere realmente liberi*, ossia devono avere non soltanto la *capacità* di autodeterminarsi, ma anche la *possibilità concreta*, che deve essere tutelata dallo Stato, di esperire la loro libertà nell'esperienza, facendo valere il proprio inderogabile diritto nei confronti di ogni altro possibile arbitrio. Tramite il diritto, così, il principio soprasensibile della libertà acquista anche una immediata rilevanza empirica³⁷¹.

Tutto ciò ci fa comprendere che l'istituzione di uno Stato assume senso soltanto nella misura in cui esiste la possibilità di agire liberamente: compito dello Stato infatti non è altro che quello di salvaguardare una tale libertà. Ma, se lo Stato è legittimato ad esistere dal diritto naturale, il quale a sua volta esiste, perché esiste una causalità secondo libertà, dimodoché tutto viene a dipendere dall'esistenza di una ragione pura pratica e dunque di una morale, è però anche vero che la libertà, intesa come libertà esterna, non esiste affatto prima dell'istituzione dello Stato. Ciò perché un ipotetico stato di natura, se anche non è per forza di cose uno stato di *guerra*, in ogni caso uno stato privo di diritto, «in cui, quando riguardo al diritto nasceva una controversia (*ius controversum*), non si trovava nessun giudice competente che potesse con forza di legge pronunciare una sentenza» (*MS*, VI, 312; *MC*, 141). Lo stato di natura è dunque una condizione nella quale anche la sola coesistenza in uno spazio comune costituisce una lesione del diritto, perché non c'è nulla che delimiti il *mio* esterno dal *tuo* esterno, che solo lo Stato, come dispensatore del diritto, può tutelare. Il fondamento di questa tutela è poi, come sappiamo, la libertà stessa, la ragione pura pratica, la quale ci comanda di non ledere il diritto altrui, sicché per *salute dello stato* «non si deve intendere il *benessere* dei cittadini e la loro *felicità* [...] ma s'intende quello stato di cose in cui la costituzione si accorda il più possibile con i principi del diritto, e che è come lo scopo a cui la ragione stessa *per mezzo di un imperativo categorico* ci fa un dovere di tendere» (*MS*, VI, 318; *MC*,

con la morale e fa notare come nel concetto stesso di diritto sia elevato a piano trascendentale la condizione intersoggettiva e comunitaria dell'umanità (cfr. soprattutto le pagg. 228 – 247).

³⁷⁰ Un'interpretazione in parte diversa viene fornita invece da C. DE RITA, *Jus latum. L'apriori etico-materiale del diritto nella filosofia politica di Kant*, Jovene, Napoli 1999, che vede nella dottrina del diritto kantiana un ammorbidimento della prospettiva etico-normativa e l'introduzione di un tipo di razionalità strategica, ciò che produce, secondo il parere dell'A., come conseguenza immediata che la filosofia politica kantiana contiene gli strumenti non solo per una razionalità propriamente morale-giuridica, ma anche strettamente politica.

³⁷¹ U. SASSENBACH, *Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992, nota anch'egli che la libertà esterna, di cui si occupa il diritto, deve (a differenza di quanto accade nella morale) trovare anche un immediato riscontro empirico, e trova che la sintesi tra piano morale e piano empirico sia costituita sì dal diritto, ma non soltanto dal diritto, bensì anche dal concetto di una 'politica morale', poiché, mentre il principio del diritto è un principio della ragione pura pratica, il principio della politica è un principio della ragione tecnica pratica. 'Politica morale' è perciò un'endiadi concettuale che sintetizza i due aspetti, soprasensibile ed empirico, della ragione pratica (cfr. pagg 119 – 127).

148)³⁷². D'altra parte, gli uomini devono riunirsi in uno stato giuridico, perché essi sono esposti alla influenza reciproca, la quale deve, affinché libertà possa darsi, essere regolamentata sotto principi provenienti dalla ragione: «Un'unione di molti che sia fine in se stessa [...], dunque l'unione riguardo ad ogni rapporto esterno degli uomini in generale, che non possono evitare di influire reciprocamente fra loro, è dovere primo e incondizionato» (*UdG*, VIII, 289; *SPD*, 136).

Ciò viene confermato da Kant anche a proposito dei rapporti che reciprocamente hanno gli Stati tra di loro, quali individui morali sottoposti alla reciproca influenza. Influenza che, a parere del filosofo, dati i rapporti strettissimi ormai intessuti tra le nazioni, non è più evitabile: «La comunanza [...] ormai dovunque prevalente tra i popoli della Terra si è estesa a tal punto che la violazione del diritto compiuta in un punto della Terra viene percepita in tutti» (*ZeF*, VIII, 360; *SPD*, 179). Del resto, questa reciproca influenza tra popoli che abitano zone diverse del globo terrestre non è solo un fatto dovuto allo sviluppo dei commerci e delle tecnologie e alla conseguente intensificazione dei rapporti tra nazioni diverse, ma sta, per così dire, nella natura stessa dell'abitare la terra da parte dell'uomo: «La natura ha rinchiuso tutti i popoli insieme [...] entro limiti determinati, e siccome il possesso del suolo, sul quale può vivere un abitante della terra, è pensabile sempre soltanto come il possesso di una parte di un tutto determinato, su cui dunque ognuno ha un diritto originario, così tutti i popoli stanno *originariamente* in una comunanza del suolo, non però in comunanza *giuridica* del possesso (*communio*) [...], ma in uno stato reciproco di *commercio* (*commercium*) fisico possibile, vale a dire in un perpetuo rapporto di ognuno con tutti gli altri» (*MS*, VI, 352; *MC*, 189)³⁷³. Ciò implica che l'idea «di una comunità perpetua *pacifica* [...] è tanto un principio filantropico (un principio etico), quanto un principio *giuridico*» (*Ibidem*). Senza l'istituzione di organismi sopranazionali, che regolino i rapporti degli Stati tra loro, ossia senza l'istituzione di organismi che permettano di *giudicare* le controversie, non è possibile regolamentare i rapporti tra gli uomini, e questo stato può definirsi, come detto, se non uno stato di guerra permanente, uno stato di *ingiustizia* permanente: per questo la ragione pura pratica ci comanda di dar luogo a questa comunità universale degli esseri umani in quanto esseri razionali³⁷⁴.

³⁷² Sulla questione della impossibilità, da parte dello Stato, di occuparsi della felicità o del benessere dei propri cittadini, cfr. P. KOSLOWSKI, *Staat und Gesellschaft bei Kant*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1985, che ribadisce la netta distinzione tra etica e diritto, da un lato, ed economia, dall'altro; cerca invece di ricostruire in maniera meno netta e più sfumata il rapporto controverso di Kant con la tradizionale teoria eudemonistica dello Stato. L. SCUCCIMARRA, *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma 1997. Egli dichiara che la posizione kantiana è più complessa di quella del liberalismo classico, perché riconosce alla ricerca della felicità e dunque al piano contenutistico una funzione fondamentale nella vita dell'individuo, che però non può essere elevata a principio perché solo soggettiva. In ogni caso, la non totale esclusione del piano eudemonologico mostrerebbe all'interno del sistema di Kant delle crepe e delle indecisioni, che farebbero di lui non un filosofo che aderisce in maniera compatta ed indistinta ad una dottrina liberale e liberista dello Stato, bensì «un pensatore dell'apertura e della scissione» (pag. 179).

³⁷³ Si potrebbe addirittura dire che questa comunanza non è solo inevitabile per le caratteristiche fisiche del nostro globo, ma anche per le caratteristiche universali della ragione pura pratica, la quale, essendo universale, fa in modo che noi non possiamo essere indifferenti gli uni alle sorti degli altri, ma dobbiamo piuttosto sempre sentirci chiamati in causa moralmente – quand'anche non giuridicamente – dalla interazione anche soltanto possibile tra gli esseri umani.

³⁷⁴ Fa notare giustamente al riguardo G. FUNKE, *Kant und die Prinzipien, auf denen Frieden gründet*, in A. BUCHHOLZ (Hrsg.), *Kant und der Frieden in Europa: Ansätze zur geistigen Grundlegung künftiger Ost-West Beziehungen*; Bericht über die Tagung der Ostsee Akademie Veranstalter in Travemünde vom 12. Bis 15. Mai 1991, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1992, pagg. 29 – 43, che «lo stato di pace ha la sua caratteristica distintiva [*Rang*] perciò nel fatto che in esso si decide il giusto e l'ingiusto [*Recht und Unrecht*] non secondo un arbitrio prerazionale, bensì secondo direttive legali» (pag. 39).

Cosa risulta, infine, da queste notazioni sul concetto kantiano di diritto? Che il diritto, appartenendo, come l'etica, alla morale, discende direttamente dai principî puri della ragione, e, per questo, esso comanda categoricamente. Cosa comanda categoricamente il diritto? L'istituzione di una comunità, sia interna che cosmopolitica, la cui legge sia quella della coesistenza degli arbitri secondo libertà. L'istituzione di questa comunità è un *comando* della ragione pura pratica: dunque, non deriva dalla necessità di estirpare il male e le sue conseguenze dannose, che lo rendono autocontraddittorio. Se questo fosse il fondamento del diritto internazionale, allora esso avrebbe un carattere pragmatico, sarebbe semplicemente rivolto alla eliminazione di talune conseguenze dannose derivanti da un certo comportamento. Certo, a rigore si deve affermare che mai Kant ha veramente perso di vista il fatto che l'istituzione della comunità giuridica sia un dovere morale (in senso largo) e perciò stesso anche giuridico. Egli aveva però posto gli effetti nefasti del male come *garanzia* dell'istituzione dello stato di diritto a livello internazionale, dandogli un ruolo strumentale che, per così dire, comunque in qualche maniera andava a minare la prospettiva più coerente con il punto di vista della filosofia trascendentale, che è un punto di vista che si concentra sul problema giuridico-istituzionale. Né si può dire che l'istituzionalismo sia un punto di vista difendibile in sede di filosofia del diritto, mentre diverso sarebbe il discorso in sede di filosofia della storia, perché quest'ultima deve prendere in considerazione non tanto i principî giuridici, quanto dimostrare l'andamento teleologico della storia stessa. Non può dirsi questo, perché abbiamo visto che tutta la teleologia storica dipende dalla teleologia morale, e che solo perché c'è una teleologia morale può pensarsi di assegnare alla storia, in sede dialettica, un andamento teleologico. Sicché in filosofia della storia il discorso sulla istituzione di organismi statuali e cosmopolitici improntati al principio del diritto dovrebbe più o meno suonare così: nostro dovere, etico e giuridico, è l'istituzione di istituzioni statali ed internazionali giuste; ora, poiché *esiste*, nella storia, la dimostrazione che una disposizione morale opera, e che essa non è impotente, sappiamo che questa istituzione è possibile, e ciò perché la disposizione morale in atto dimostra pure che la storia può essere interpretata in senso teleologico, anche se tale teleologia non ha un compito costitutivo dal punto di vista teoretico, ma solo dal punto di vista pratico: un punto di vista che non ci esime dal nostro compito pratico, introducendo delle garanzie esterne, ma che piuttosto ci rafforza nella nostra fede morale. Una teleologia storica così pensata non va a minare il primato della libertà, in sede di etica, e il primato della prospettiva istituzionale, in sede di diritto; ed essa ha perciò non solo diritto di cittadinanza nella filosofia kantiana della libertà, ma costituisce il necessario portato sistematico di essa.

7.2. La realizzazione della prospettiva morale come scopo finale della storia

Kant ripete spesso, nei suoi scritti di filosofia della storia, che fine della storia stessa sarebbe il raggiungimento della pace perpetua e l'istituzione di organismi che consentano che i rapporti tra i popoli possano essere improntati alla *giustizia*³⁷⁵. Il raggiungimento di questo scopo non è tuttavia l'unico fine

³⁷⁵ Sul concetto di giustizia nella filosofia politica e del diritto di Kant, cfr. S. VECA, *Giustizia locale e giustizia globale in Kant*, in «Il Pensiero», XXIV – XXV, 1983 – 1984, pagg. 119 – 129, che vede nel paradigma kantiano della giustizia tanto interna quanto globale un tipico paradigma contrattualista, di cui espone i vantaggi sul paradigma utilitarista.

della storia, né, veramente, lo scopo finale di essa. Tale scopo, infatti, ha sì rilevanza morale, e anzi dipende, tutto intero, dalla morale; tuttavia, lo scopo finale della storia non ha semplicemente un carattere giuridico, bensì anche un carattere etico.

È vero che, negli scritti kantiani di filosofia della storia, raramente viene presentata la prospettiva di uno scopo strettamente etico della storia; una tale ammissione complica quindi notevolmente il lavoro interpretativo, poiché qui bisogna andare alla ricerca di nessi che non sono immediatamente a portata di mano. Eppure, una volta che si sia riconosciuto che la teleologia storica dipende, quanto ai suoi fondamenti, dalla teleologia morale, tale ammissione diventa un passo obbligato; e, se tale passo non venisse compiuto, la proposta d'interpretazione qui presentata e difesa rimarrebbe inevitabilmente monca. Del resto, anche dal punto di vista strettamente esegetico, questa opzione interpretativa non reca in sé nulla di gratuito o arbitrario, perché si sono già riportati (cfr. § 4 del precedente capitolo) i passi kantiani che sottolineano come lo scopo finale della storia sia l'istituzione del regno di Dio sulla terra. Questo regno si caratterizza per essere un regno dove Dio viene adorato in spirito per mezzo della buona *Gesinnung* morale, e nelle opere tramite la buona condotta che deve derivare da questa buona *Gesinnung*. Ma come è possibile il regno di Dio sulla terra? Per comprenderlo, dovremo rivolgerci al terzo dei saggi contenuti nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, dedicato al problema della istituzione di una comunità etico-civile in seno alla società politico-civile.

Kant ravvisa la necessità dell'istituzione di una società di questo genere nel fatto che la virtù non può essere qualcosa che riguardi solo il singolo, poiché essa è invece interesse del genere umano inteso come unità collettiva dei suoi membri; inoltre, il genere umano, la cui natura è fragile ed esposta al male, ha bisogno dell'istituzione di una società dove sia possibile mettere in campo strategie efficaci per il miglioramento dell'intenzione morale. La società etico-civile, inoltre, per costituirsi, ha bisogno che sia già costituita una comunità politica, in quanto, affinché una forma comunitaria di qualsiasi genere possa darsi, è necessario che sia già istituito un potere coattivo, come quello rappresentato dal diritto, dove l'unità dispersa dei singoli possa prendere corpo in un tutto. Uno Stato dove governi il diritto è inoltre la base per lo sviluppo della moralità: solo in uno stato di pace, infatti, la buona *Gesinnung* può crescere e svilupparsi in tutta la sua potenzialità. Solo una volta che il diritto sia riuscito in ciò, sarà possibile allora pensare ad una forma comunitaria ancora più alta, e però anche tanto più fragile, di quella giuridica. Per tali motivi, comunità politica e comunità etica non possono essere equiparate; però esse possono essere pensate secondo un'analogia, poiché, sebbene ispirate da motivi diversi, entrambe sono tuttavia riunione dei singoli in una collettività. Se in uno stato giuridico-civile vigono leggi pubbliche del diritto, che provengono da un legislatore esterno che ha la forza di imporle, lo stato etico-civile è uno stato dove non esistono costrizioni esterne. E, mentre nello stato giuridico-civile non si ha la facoltà di non entrare, perché restare fuori da esso è già un commettere ingiustizia contro gli altri, in uno stato etico-civile si ha sempre il diritto di non entrare, «perché sarebbe una contraddizione (*in adiecto*) che essa dovesse costringere i propri cittadini ad entrare in una comunità morale, perché questa, già nel suo concetto, include la libertà da ogni costrizione» (*RiG*, VI, 95; *Rel*, 102). Questo fa comprendere benissimo che Kant, sebbene veda nel giuridico e nell'etico una comune origine morale, non confonde mai i due piani, sicché egli vede in maniera chiara che lo Stato, sebbene abbia un compito morale, non può influire sui comportamenti etici dei propri cittadini. I quali, se hanno il diritto di rimanere nello stato di natura etico,

hanno però il dovere di uscirne, perché «lo stato di natura etico è uno stato di incessante ostilità contro il buon principio che si trova in ciascun uomo» (*RiG*, VI, 96 – 97; *Rel*, 103). Ma questo dovere di istituire una comunità etico-civile è dovere di tipo particolare, perché, a differenza di tutti quanti gli altri doveri, non è possibile sapere se esso sia interamente in nostro potere, dal momento che esso non riguarda il singolo, che deve compiere una determinata azione, ma la riunione dell'umanità in un tutto: per questo motivo, tale dovere implicherà «un'altra idea, cioè quella di un Essere morale superiore, per la cui generale cura, le forze in sé insufficienti degli individui, sono riunite per un effetto comune» (*RiG*, VI, 98; *Rel*, 105)³⁷⁶.

In queste notazioni, sono presenti alcune premesse teoriche di fondamentale importanza per l'etica kantiana: la questione della idoneità della legge morale ad essere estesa da un piano individuale ad un piano collettivo³⁷⁷; il rapporto tra immanenza e trascendenza della legge; l'importanza, per l'etica, di dar luogo a valori che abbiano un pubblico riconoscimento; il rapporto tra etica e politica. Qui non ritorno su queste argomentazioni per essermi già lungamente soffermato su di esse nella prima parte del presente lavoro; una questione va tuttavia approfondita ancora una volta: la questione del rapporto tra immanenza e trascendenza della legge, perché essa deve aiutarci a comprendere in che modo lo scopo finale della storia debba compiersi, se in virtù di una provvidenza che ci trascina anche verso quel bene che noi non vorremmo (secondo il motto: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*), oppure se a partire dalla nostra capacità di agire incondizionatamente per il bene.

Riguardo ad una tale questione, dunque, v'è subito da ricordare che Kant non ha dubbi nel ritenere che il popolo che costituisce la comunità etica non può essere esso stesso il legislatore di quella comunità: «Bisogna che sia un altro e non il popolo, che possa essere posto come legislatore pubblico in una comunità etica» (*RiG*, VI, 99; *Rel*, 105 – 106). Questo sembra in contraddizione con quanto Kant aveva affermato a proposito della dottrina del regno dei fini. Anche il regno dei fini era infatti, in quanto comunità di persone, una comunità etica; ma Kant non aveva avuto dubbi nell'affermare che ogni membro del regno dei fini era anche un membro legislatore, come doveva logicamente risultare dalla circostanza che, secondo la terza formula dell'imperativo categorico, l'umanità doveva essere legislatrice tramite le sue massime. Tuttavia, prima di concludere ad una radicale discontinuità tra le due dottrine, bisogna ricordare che in entrambe sono presenti due limitazioni importanti delle affermazioni che vi sono contenute: mentre nella dottrina del regno dei fini Kant precisava che i legislatori non perdevano la loro dimensione creaturale, in quanto essi non potevano essere capi del regno dei fini stesso, nella dottrina

³⁷⁶ Sulla comunità etica come dovere dell'umanità nei confronti di se stessa, e, conseguentemente, sul concetto di quest'ultima come mezzo per il miglioramento morale, ma come mezzo non strumentale, bensì collegato alla dimensione dello scopo finale della storia, G. CUNICO, *Comunità etico-religiosa e chiasmo teologico in Kant*, in D. VENTURELLI – A. PIRNI (cur.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, cit., pagg. 187 – 234.

³⁷⁷ Scrive I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975, che «l'interiorismo è vinto, almeno progettualmente, dalla vita della comunità, dall'attenzione all'elemento popolo, popolo di Dio» (pag. 153). In realtà non sembra possa dirsi che Kant vinca l'interiorismo solo con la dottrina della comunità etica; perché questo interiorismo non si riscontra neanche nella dottrina morale strettamente intesa, dove abbiamo a che fare con un soggetto che, in quanto si pone massime morali, si pone già sempre su un piano di comunicazione intersoggettiva. Per il resto, Mancini cerca di far vedere che la prospettiva kantiana, che al fondo è razionalista, non è però così arcignamente razionalista da non poter riconoscere il giusto spazio anche alla religione storica e alla rivelazione. Conclusione che reputo giusta, perché fa comprendere che, se la ragione, per Kant, è l'ultima pietra di paragone della verità, questa ragione stessa però non deve rimanere chiusa in sé, ma arrischiarsi sul terreno avventuroso della storia, nel quale essa non solo può esplicitarsi, ma dal quale anche può ricevere un significativo approfondimento.

della comunità etica il filosofo nota: «Tuttavia non possono nemmeno concepirsi leggi etiche come provenienti senz'altro, *originariamente*, dalla volontà di questo capo [...], poiché non sarebbero allora leggi etiche e il dovere ad essa conforme non sarebbe una libera virtù, ma un obbligo legale e suscettibile di costrizione» (*RiG*, VI, 99; *Rel*, 106). Conclusione che è del tutto coerente con le premesse generali della dottrina etica kantiana, che è, da un lato, un'etica autonoma, e dall'altro, un'etica che non può non alimentare anche il pensiero di una ulteriorità. L'etica, dunque, non si *basa* sulla religione, ma la *richiama* e la *implica*: e così i doveri possono essere pensati *anche* come comandamenti divini, e perciò la comunità etica può essere definita *un popolo di Dio*, retto secondo *leggi di virtù* (cfr. *Ibidem*).

L'idea di una comunità etica dunque implica da subito l'idea di una trascendenza, perché l'idea di un tutto morale è tale da non poter essere attuata subito dagli uomini; per questo motivo, «fondare un popolo morale è [...] un'opera la cui esecuzione può essere attuata non dagli uomini, ma solo da Dio stesso». Ma sarebbe un errore affidarsi incondizionatamente alla provvidenza, ed essere inattivi, come se l'istituzione della società etico-civile fosse una cosa tale da non riguardarci: «Bisogna piuttosto che l'uomo proceda come se tutto riguardasse lui, e solo a questa condizione gli è lecito sperare che una saggezza superiore conceda il trionfo dei suoi sforzi bene intenzionati» (*RiG*, VI, 100 – 101; *Rel*, 108). Kant conferma in questo caso ciò che aveva già affermato nella nota della *Pace perpetua* che si è esaminata: ossia che il *primum* per sperare nell'opera e nell'aiuto di una saggezza superiore è sempre l'agire morale e libero. La provvidenza, il pensiero di un aiuto di una saggezza superiore, non hanno senso, se non vanno ad inserirsi in un quadro moralmente connotato, perché «noi non possiamo certo sapere di divenir partecipi della beatitudine, neanche attraverso la partecipazione ad un merito dovuto alla soddisfazione da parte di altri, se non preparandoci a tal merito con i nostri sforzi, compiendo tutti i doveri umani» (*RiG*, VI, 118; *Rel*, 128 - 129). Ciò dipende soprattutto dalla concezione generale del rapporto che Kant istituisce tra morale e religione, dove la religione non può prescindere dalla morale, pena il decadere a religione cultuale, la quale «è una fede da *schiavi* e da mercenari [...], ed essa non può esser considerata come santificante [...] Infatti quest'ultima bisogna che sia libera e fondata su puri sentimenti del cuore» (*RiG*, VI, 115; *Rel*, 125).

Che, dunque, per Kant il pensiero di una partecipazione divina allo sforzo umano di dar luogo ad una comunità etica sia subordinato al pensiero di una libera iniziativa da parte dell'uomo³⁷⁸, e che dunque tale partecipazione sia sempre una *compartecipazione*, non sembra essere dubbio. Ma i modi in cui questa compartecipazione possa avvenire – questo è ciò che diventa necessario chiarire, e farlo continuando a riferirsi al testo della *Religion*, che è, sotto questo riguardo, sicuramente quello teoreticamente più maturo e più penetrante.

Tra condotta buona dal punto di vista morale e compartecipazione di una saggezza superiore allo sforzo umano, si dà – l'abbiamo visto – una possibile intersezione; in tale intersezione può, secondo Kant, venire a crearsi un'antinomia, a seconda che si privilegi il momento dell'insufficienza umana a compiere tutto

³⁷⁸ Tale subordinazione si spiega pensando che Dio stesso è un essere morale. Dio, dunque, non potrà e non vorrà intervenire nella storia prestando il fianco alle pigrizie e alle negligenze dell'uomo, alimentando così il male presente nella sua natura, poiché questo non solo accrescerebbe l'immoralità dell'uomo, ma segnerebbe un agire immorale da parte di Dio stesso. Dio, piuttosto, interverrà per aiutare l'uomo, se sarà l'uomo stesso ad agire moralmente, perché Egli non deve essere il 'tappabuchi' delle mancanze umane, bensì Colui che rinforza la libertà stessa dell'uomo, prestando il suo soccorso lì dove si dia un'intenzione morale autenticamente onesta.

ciò che è prescritto dalla legge morale (e dunque il bisogno di un soccorso dall'alto), oppure che si insista sulla necessità, da parte dell'uomo, di migliorare la propria condotta, per sperare in un tale soccorso. Se, secondo il primo punto di vista, la fede è un dovere, mentre la buona condotta deriverebbe da una grazia divina, secondo l'altro la condotta morale è il dovere incondizionato, mentre la soddisfazione ottenuta dall'alto è qualcosa che deriva dalla grazia: «Al primo principio si rimprovera [...] la *superstizione* culturale [...]; al secondo l'*incredulità naturalista*, che ad una condotta, del resto forse del tutto esemplare, unisce un'indifferenza o anche un'aperta ostilità di fronte ad ogni rivelazione» (*RiG*, VI, 118 – 119; *Rel*, 129). Questa antinomia appare irrisolvibile; ma forse, secondo Kant, è possibile sottrarsi a questo rapporto di reciproca esclusione tra le due posizioni, se si pensa che «non si hanno qui [...] due principii fra loro differenti [...] ma solo una sola e stessa idea pratica, da cui partiamo in un caso, in quanto essa rappresenta il modello ideale come esistente in Dio e procedente da Dio; nell'altro in quanto essa lo rappresenta come esistente in noi; ma in ambedue i casi, in quanto essa lo rappresenta come la regola della nostra condotta; e l'antinomia non è dunque che apparente, poiché precisamente la stessa idea pratica, assunta solo sotto rapporti diversi, viene interpretata, per un malinteso, secondo due principii diversi» (*RiG*, VI, 119; *Rel*, 130). Quel che Kant vuol dire in questo caso è che, una volta che si sia assunto il principio che la legge morale è ciò che deve essere realizzato, non può non venirne, da un lato, che questo principio debba essere realizzato dall'uomo, in quanto principio della libertà e principio autonomo, e, dall'altro, che tale principio, essendo qualche cosa d'incondizionato, non può che condurre al pensiero d'una divinità che, a partire dalla nostra buona intenzione, compenserà le nostre inevitabili mancanze morali. Il principio morale, quale principio della libertà, è un principio che tramezza tra finito e infinito: in quanto assume la forma di un compito, e di un compito che può essere tanto compiuto quanto disatteso, è inevitabilmente congiunto alla finitezza; in quanto dà però luogo ad una legislazione che non può essere ritenuta soltanto di carattere finito, poiché reca in sé la compiutezza di uno scopo finale, esso riguarderà non più solo il finito, ma anche l'infinito, e implicherà il pensiero di una divinità che possa offrire la sua compartecipazione al fine di una realizzazione compiuta della libertà, la quale è, per le sole forze umane, irraggiungibile.

Era, questo, del resto ciò che già risultava nel primo saggio della *Religion*, quello sul male radicale. In tal luogo, risultava che, se il fondamento di tutte le massime dell'uomo è corrotto, tuttavia è possibile una *rivoluzione* nel modo di pensare, rivoluzione che però si traduce, nella condotta e nelle azioni, in una graduale e costante *riforma* del proprio modo di agire. Ma, si chiede Kant, «come può [l'uomo] operare con le sue proprie forze questa rivoluzione e diventare per forza sua un uomo buono?» (*RiG*, VI, 47; *Rel*, 51). La radicale risposta kantiana suona in questo modo: «E l'incomprensibilità [teoretica] stessa di questa disposizione [alla libertà], la quale rivela un'origine divina, è d'uopo che agisca sull'animo fino all'entusiasmo e che lo incoraggi ad affrontare i sacrifici che possono essergli imposti dal rispetto per il dovere» (*RiG*, VI, 50; *Rel*, 53 – 54). Questa incomprensibile disposizione alla libertà ci dà la certezza che noi *possiamo* operare questa rivoluzione del cuore, ma non ci dà alcuna certezza riguardo ad una *rivoluzione effettiva* della *Denkungsart*. Ciò perché il male radicale che caratterizza la nostra natura ci rende non accessibili, fin nelle sue intime e più riposte profondità, il nostro cuore; però neanche il male radicale può scalfire la certezza del nostro dovere di 'morire all'uomo vecchio' e 'nascere all'uomo

nuovo', sicché ogni uomo può sempre «*sperare* di giungere con le sue *proprie* forze alla via che [...] conduce [alla rivoluzione del modo di pensare]» (*RiG*, VI, 51; *Rel*, 55).

Questa *possibilità reale* di 'rivoluzionarsi' da parte dell'uomo ha importanti ricadute sul problema della filosofia della storia, in cui questione fondamentale diventa se non solo il singolo individuo, ma il genere umano, nella sua totalità, possa sperare di rivoluzionare la propria *Denkungsart*. Se la risposta, a questo punto ovvia, a questa questione è che il genere umano è in grado di operare questa rivoluzione, perché la legge morale glielo comanda, è bene però precisare che l'esito della lotta per la conquista del buon principio non può essere, fin da subito, la sconfitta del cattivo principio e del male, per eliminare i quali in maniera definitiva noi dovremmo poter pensare una umanità in definitiva diversa da quella che conosciamo attualmente, un'umanità finalmente emancipata dal male radicale: cosa, questa, che possiamo ben sperare, ma che non ci è consentito sapere. L'esito della lotta tra principio buono e principio cattivo conduce invece, almeno inizialmente (come viene detto nel secondo saggio della *Religion*), non propriamente «alla *sconfitta* del cattivo principio – poiché il suo regno dura ancora e bisogna, in ogni caso, che venga una nuova epoca, in cui verrebbe distrutto – ma [...] solo [alla] diminuzione della sua potenza» (*RiG*, VI, 82; *Rel*, 89). Se riteniamo che l'esito della lotta tra i due principî sia l'istituzione di una comunità etica, allora questa stessa istituzione non significa ancora la vittoria del buon principio, ma soltanto un *rafforzamento* del buon principio stesso. La riunione degli uomini in una chiesa, quale sarebbe la comunità etica, non sarebbe allora ancora il regno di Dio sulla terra inteso come qualche cosa di compiuto, però sarebbe ciò che è in potere dell'uomo di fare affinché un regno di Dio sulla terra sia possibile: ed in questo senso 'debole' l'istituzione di una vera comunità etica, ossia non di una semplice chiesa, ma di una chiesa che abbia per proprio intento non il «miglioramento dei costumi, ma [la] conversione del modo di pensare» (*RiG*, VI, 48; *Rel*, 52), è l'avvento del regno di Dio sulla terra: «Ma si può dire con ragione “che il regno di Dio è giunto a noi”, anche se solo il principio del passaggio progressivo dalla fede di chiesa alla religione razionale universale – e quindi ad uno Stato etico (divino) sulla terra – ha messo radice in modo universale ed in qualche luogo anche pubblicamente, sebbene l'instaurazione reale di un simile regno sia ancora infinitamente lontana da noi» (*RiG*, VI, 122; *Rel*, 134). Se l'avvento di una tale chiesa potesse ad un certo punto aver luogo nella storia degli uomini, allora noi non avremmo dato luogo soltanto ad un mondo intessuto di rapporti esterni (legali) *giusti*, ma anche ad un mondo *intrinsecamente buono*³⁷⁹. Ed è solo con l'istituzione di una comunità etica – cosa di per sé però difficilissima da realizzare – che potrebbe dirsi risolto³⁸⁰ quello che Kant ha sempre presentato, nei suoi scritti di filosofia della storia, come il problema più difficile da risolvere: quello dell'educazione, da parte di se stesso, del genere umano. Educazione verso la quale Kant mostrava profonda sfiducia, dal momento

³⁷⁹ In questo senso, C. HENGSTERMANN, *Der Mensch: Endzweck von Geschichte und Kosmos. Immanuel Kants Begründung der Würde des Menschen als Anspruch an Ethik, Politik und Theologie*, LIT Verlag, Münster 2005, afferma che solo con la trattazione della comunità etica può considerarsi concluso il compito, che Kant si era posto all'inizio della *Fondazione*, di rappresentare l'intero scopo etico dell'umanità. L'A. fa per questo opportunamente riferimento anche a molti temi qui trattati (sommo bene, teleologia della *Critica del Giudizio*, etc.; cfr. le pagg. 136 - 176).

³⁸⁰ La soluzione di cui si parla cui non è, ovviamente, una soluzione *di fatto*: se il genere umano *riesca* veramente ad educarsi, noi non possiamo che giudicarlo se potremo averne, un giorno, anche un qualche riscontro empirico. È però questa una soluzione in linea di principio: ammesso che gli uomini riusciranno a fondare una chiesa morale autentica, questa chiesa avrà in sé le potenzialità per contribuire all'educazione del genere umano.

che l'educatore è pur sempre un uomo, a sua volta corruttibile come l'educato. Una comunità etica, essendo una comunità dove istituzioni e regolamenti non sono rivolti agli atti esteriori, ma al modo di pensare stesso, sarebbe l'unico luogo dove una autentica (auto)educazione del genere umano sarebbe possibile. Perché in una tale comunità è tutta l'umanità, collettivamente, nel suo complesso, che contemporaneamente si educa, prendendo a modello non tanto un educatore, ma il modello stesso di ogni possibile educazione. Certo, tale educazione sarebbe sempre esposta al rischio e all'errore, ed è per questo che l'educazione *compiuta* del genere umano è sperabile solo grazie all'intervento divino. L'intervento di Dio nella storia umana sarebbe pensabile allora come una grazia, perché esso non è in alcun modo predicabile teoreticamente. Qui però bisogna ben intendersi su ciò che il nostro intende per grazia. Per Kant, non è moralmente auspicabile che si invocino grazie o aiuti straordinari da parte di Dio, perché altrimenti la comunità etica finirebbe con il ripetere gli errori delle chiese storiche, cadendo nella superstizione, nel fanatismo, nell'illuminatismo: «Attendere un effetto della grazia, significa [...] che il bene [...] non sarà il nostro fatto, ma il fatto di un altro essere, che noi possiamo *ottenere* solo con l'*inazione*, ciò che è contraddittorio» (*RiG*, VI, 53; *Rel*, 57). Bisogna invece bensì fidare che possano esservi effetti di una grazia, ma solo perché bisogna intendere quest'ultima come qualche cosa che è necessario per supplire all'impotenza morale: perciò la grazia è un affare di fede, ma di una fede che Kant chiama riflettente, per contrapporla a quella semplicemente dogmatica (cfr. *RiG*, VI, 52; *Rel*, 57).

Kant prende dunque atto, nella *Religion*, con il concetto di fede riflettente, della impossibilità di una teodicea, non soltanto per ragioni teoretiche, ma anche per ragioni morali. Confidare sulla teodicea, sugli effetti della grazia, sulla provvidenza, sulla *natura daedala rerum* o quant'altro, mette in scacco un pensiero autentico della libertà. Prima ancora che nella *Religion*, Kant aveva esplicitamente affermato tutto questo in un breve, ma denso saggio del 1791, *Sull'insuccesso di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, del 1791. Ivi Kant spiega che la teodicea è una sorta di difesa della saggezza divina atta a scagionarla dall'accusa che si crede di poterle rivolgere, per tutto quanto di contrario al fine di questa saggezza accade nel mondo. Il filosofo passa in rassegna tutte queste accuse e le difese relative, per stabilire infine che nessuna teodicea, in senso rigoroso, è possibile dal punto di vista teoretico. Non intendo seguire queste argomentazioni da vicino, poiché ciò non è indispensabile per i fini di questa ricerca³⁸¹. Per la quale molto più importante risulta vedere quali sono le conseguenze che Kant intende trarre dal fallimento della teodicea. Egli va a cercare in un testo biblico, il libro di Giobbe, l'unica forma legittima di teodicea. Giobbe, che era un uomo che nella vita aveva avuto tutto quel che si può desiderare, si ritrova improvvisamente povero, malato e spogliato di ogni suo bene. Egli allora comincia a mettere in dubbio la giustizia di Dio, e non esita a chiamarlo in causa per avere acconsentito alle ingiustizie che gli erano occorse. Dio però era stato difeso da alcuni amici di Giobbe, accorsi subito dopo aver saputo della sua rovina, accusando Giobbe stesso di voler mettere in questione ciò che non può essere messo in questione senza contemporaneamente cadere nella blasfemia. Alla fine del racconto, Dio stesso si manifesta a Giobbe e agli amici, e, pur non rivelando loro i motivi della impossibilità di mettere in dubbio la sua giustizia, li mette di fronte alla incomprendibilità, per esseri come gli uomini, della grandiosità della

³⁸¹ Su questo aspetto del saggio sulla teodicea, comunque, si veda C. SCHULTE, *Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischer Versuche in der Theodizee bei Kant*, in «Kant-Studien», 82, 1991, pagg. 371 – 396.

sua opera. Una tale teodicea, effettuata da Dio stesso, è una teodicea *autentica*, perché si basa sulla interpretazione del legislatore, e non è una teodicea *dottrinale*, che si basa su interpretazioni non dirette, bensì derivate da altri segni, a partire dai quali si crede di poter giungere alle intenzioni del legislatore (morale).

Kant guarda con simpatia all'atteggiamento di Giobbe, perché egli non pretende di poter giudicare ciò che non gli è comprensibile, come invece pretendono di fare i suoi amici: «Giobbe parla come pensa e secondo i sentimenti che prova e che ogni altro uomo al suo posto proverebbe. I suoi amici invece parlano come se segretamente fossero uditi da quell'Onnipotente, la cui causa essi giudicano, e come se se stesse loro a cuore più il ricevere il favore di Dio per il loro giudizio che non la verità» (*Theodicee*, VIII, 265; *SFR*, 60). Kant apprezza questo atteggiamento perché condivide il pensiero che sembra animare le rimozioni di Giobbe, e cioè che «la sincerità di cuore e non l'eccellenza del conoscere, l'onestà di confessare i propri dubbi apertamente e la ripugnanza a fingere ipocritamente convinzioni non sentite e soprattutto di fronte a Dio, con il quale è folle voler giocare d'astuzia» (*Theodicee*, VIII, 266 – 267; *SFR*, 61). I dubbi di Giobbe, la sua afflizione, il suo non accontentarsi delle argomentazioni in apparenza molto dotte, ma in realtà pretestuose, dei suoi amici, è sintomo della sua onestà; e la fede, che nasce dai dubbi di un uomo per il resto moralmente onesto, è il sintomo d'una disposizione d'animo non servile in cose di religione; una tale fede, «per quanto debole possa essere è d'una specie più pura e autentica d'ogni altra, tale cioè da fondare una religione che non consiste nella ricerca di favori, ma nella buona condotta» (*Theodicee*, VIII, 267; *SFR*, 61)³⁸².

La visione di Kant è qui dunque profondamente diversa da quella degli scritti degli anni Ottanta di filosofia della storia. Il male non ha più alcuna funzione, perché la teodicea, come piano della ragione speculativa sistematizzante, fallisce. Il pensiero della totalità, in quanto tale, non giustifica più nulla, si rivela insufficiente di fronte al dolore. Perché la teodicea non riguarda questioni di conoscenza, ma questioni di fede. Inteso in questo modo, il pensiero della teodicea ci fa comprendere che le questioni di senso non si originano sul terreno della conoscenza, e che pertanto esse non possono essere risucchiate in una pretesa economia interna alle leggi della manifestazione della divinità nella storia. Il male apre invece, si potrebbe dire in un linguaggio non kantiano, una profondità che è inesauribile non solo da parte della conoscenza, ma da parte della stessa morale. Neanche il punto di vista pratico può giungere ad una illusoria conciliazione, perché il male resta sempre male; e, poiché questo male è *radicale*, l'intenzione morale non può mai estirparlo definitivamente, ma, se essa qualche cosa può *comunque* fare, è interagire dialetticamente con il male affinché non abbia l'ultima parola. La nostra intenzione morale può contribuire a questa impresa; e, poiché ci dice che ciò è possibile, ci fornisce lo stimolo a non fare, per

³⁸² L. FONNESU, *Kant, Leibniz e la «Aufklärung»: ottimismo e teodicea*, in N. PIRILLO (cur.), *Kant e la filosofia della religione*, cit., pagg. 443 – 457, afferma che Kant non dovrebbe poter concordare, così come invece fa, con Giobbe, che «spiega» l'insorgenza del male immeritato con l'incondizionatezza e l'arbitrarietà del decreto divino. Il Dio di Kant non è infatti 'libero', ma determinato ad agire sempre moralmente, in quanto santo, perché Egli agisce infallibilmente sulla base della legge morale. In linea di principio, si può concordare con quanto sostiene l'A.; ma, se Kant concorda con Giobbe, è per un motivo più profondo, ossia, come si vedrà a breve, perché Giobbe non solo ammette la trascendenza della divinità rispetto alla nostra ragione, ma soprattutto perché vede in Giobbe il saggio che non va in cerca di una fede servile, bensì trova una via d'accesso propriamente morale alla sua fede. In questo senso, l'incondizionatezza del decreto divino in cui crede Giobbe viene approvata da Kant, perché essa fa trasparire il fatto che Giobbe non ha bisogno del sapere per credere, anzi, egli crede in virtù di un fatto morale, nonostante tutte le evidenze contrarie che dalla ragione teoretica possano venire.

quanto sta a noi, il male. Ma questo apre il pensiero di un ordine di cose superiore (soprasensibile, nel linguaggio di Kant), ossia di un regno dei fini, in cui alla fine, tramite il nostro impegno, sia possibile contrastare efficacemente il male: e questo è proprio il pensiero di quella fede, di cui s'è detto a proposito della *Religion*. In questo senso, la morale dà luogo ad una teodicea rinnovata, che però sarebbe forse meglio non definire neanche teodicea³⁸³. O meglio, può definirsi teodicea solo in un senso relativo e condizionato. Perché questa teodicea pratica non deve più dimostrare la giustizia di Dio; essa non deve più conciliare l'esistenza dell'uomo con il corso del mondo, ma deve aprire al nostro dovere, e nella misura in cui fa ciò, deve aprire alla speranza della giustizia divina e del compimento della legge morale. La fede pratica non ci dice come la giustizia di Dio si esplicherà, ma ci fa sperare nella saggezza incondizionata di un saggio legislatore. È dunque l'onestà, la disposizione sincera del cuore, la disponibilità a confessare i propri dubbi, ma anche la prontezza a fare ciò che dobbiamo, che ci dà fede, e non conoscenza, nella giustizia di Dio: «La sincerità di cuore e non l'eccellenza del conoscere, l'onestà di confessare i propri dubbi apertamente e la ripugnanza a fingere ipocritamente convinzioni non sentite [...] queste sono le qualità che nel giudizio divino hanno deciso la superiorità dell'onesto, nella persona di Giobbe [...] con questa sua disposizione egli mostrava di non fondare la sua moralità sulla fede, ma la fede sulla moralità» (*Theodicee*, VIII, 266 – 267; *SFR*, 61).

Esteso alla filosofia della storia, questo pensiero ci dice ancora una volta come uno svolgimento coerente dei principî kantiani non deve condurre al pensiero di una natura o provvidenza che guidi, attraverso il male, al conseguimento di un fine che essa stessa ha prefissato, ma deve invece condurre al pensiero di una provvidenza che sia non disegni di dare il suo supporto a coloro che agiscono sulla base dell'impegno morale. Un tale impegno morale assume su di sé il male, sapendo di potere non *riscattarlo*, bensì *contrastarlo*. Allora il male non ha più un ruolo strumentale al conseguimento di un qualche scopo, bensì esso resta per la nostra ragione sempre, in qualche modo, uno scandalo, ma uno scandalo che non deve necessariamente imporre il suo sigillo conclusivo alla storia.

Il sigillo conclusivo della storia può invece essere il bene, il raggiungimento del sommo bene nella storia. Ciò ci conduce spediti ad un problema fondamentale: giacché è possibile immaginare uno scopo finale della storia, è possibile immaginare anche una sua *fine*? Indubbiamente, Kant non si è tirato indietro di fronte a questo pensiero radicale. Si pensi soltanto all'utilizzo, da parte del filosofo di Königsberg, di un concetto come quello di chiliasmo, che si trova in diversi scritti (per es. nell'ottava tesi *Idee* o nella seconda sezione di *Der Streit der Fakultäten*)³⁸⁴, o al un piccolo, ma denso scritto, *Das Ende aller Dinge*, del 1794, su cui è necessario ora dire qualcosa.

³⁸³ Diverso invece il punto di vista espresso in J. BRACHTENDORF, *Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee*, in «Kant-Studien», 93, 2002, pagg. 57 – 83, secondo il quale Kant continua a posizionarsi all'interno dell'orizzonte problematico della teodicea, che egli non avrebbe rinnegato, ma soltanto ricondotto ai principî della ragione pratica. Questo punto di vista potrebbe essere accettato nella misura in cui precisasse quale sia la relazione tra teodicea e fede morale; certamente una tale fede morale non arriva a provare la giustizia di Dio, ma alimenta solo l'idea pratica di un ordine morale soprasensibile che si impernia sul nostro dovere. In questo senso, a mio avviso non è necessario continuare a parlare di teodicea in relazione a Kant, anche se si può dire che in un certo qual modo Kant continua a posizionarsi nell'orizzonte della teodicea, perché riconosce che la teodicea pone questioni sensate (cui peraltro non deve pretendere di dar risposta).

³⁸⁴ Su ciò, cfr. i fondamentali studi di G. CUNICO, entrambi già citati, *Da Lessing a Kant e Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*; si veda poi anche l'ultima parte del libro, che raccoglie materiali in parte editi ed in parte postumi, del libro di G. MARINI, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M. C.

Tale scritto è in realtà dedicato, più che ad un problema di filosofia della storia, ad un problema di filosofia morale, e si interroga soprattutto sul rapporto tra tempo ed eternità: come bisogna immaginare l'eternità che il pensiero religioso afferma essere dopo la nostra morte? Lo scritto non rimane tuttavia ancorato ad una prospettiva esclusivamente individuale: esso si interroga infatti non solo sul destino individuale del singolo dopo la sua morte, bensì anche su una possibile fine dei tempi. In questo senso, lo scritto è anche uno saggio di filosofia della storia, perché si interroga sul raggiungimento dello scopo finale nella storia, e sul pensiero, che ne consegue, di una fine dei tempi.

Come è facilmente immaginabile, per Kant questo pensiero non ha troppo senso sul terreno della conoscenza, giacché, conoscendo noi soltanto la dimensione temporale, l'arrovellarci su una pretesa fine dei tempi e sulle caratteristiche dell'eternità, quale dimensione altra rispetto a quella temporale, costituirebbe una imperdonabile *Schwärmerei*. Questo interrogativo, però, assume una sua legittimità dal punto di vista pratico, perché l'idea di una fine del mondo nasce in relazione al problema degli scopi: quando Kant si chiede per quale motivo mai gli esseri umani si immaginino una fine del mondo, la sua risposta suona così: «Il motivo [...] sembra essere nel fatto che la ragione dice loro che la durata del mondo ha un valore, solo se gli esseri razionali in esso vivono conformemente al fine della loro esistenza: se questo fine poi non dovesse essere raggiunto, la creazione stessa parrebbe loro essere senza scopo; come un dramma che non ha una conclusione e che non manifesta alcuna intenzione razionale» (*EaD*, VIII, 330 – 331; *SFR*, 222, trad. leggermente modificata). Se l'umanità raggiungerà lo scopo morale della sua esistenza, che attualmente viene distanziato dallo sviluppo della civiltà e del sapere, allora potrà immaginarsi una fine dei tempi non *dolorosa*, bensì *gloriosa*, nutrendo così la speranza «che il giorno del giudizio [venga] piuttosto in maniera simile all'ascesa di Elia in cielo che non allo sprofondamento di Core e della sua banda» (*EaD*, VIII, 332; *SFR*, 223).

Questa sarebbe, a parere di Kant, la fine *naturale* dei tempi, perché conforme agli intenti della saggezza divina; ma si possono anche immaginare una fine *mistica* dei tempi, da intendere come l'annichilimento di tutte le cause efficienti, e la fine *contro natura* dei tempi, una fine da intendersi come lo stravolgimento, da parte degli uomini, del fine ultimo. Kant non ritiene possibile pensare compiutamente una fine mistica di tutte le cose, perché a tal uopo bisognerebbe immaginare una dimensione in cui il tempo non fosse, e questa sarebbe «una rappresentazione che sconvolge la nostra immaginazione», poiché per noi sarebbe come se la natura intera si pietrificasse, e «per un essere che può essere consapevole della sua esistenza [...] solo nel tempo, una tal vita, se mai vita si può chiamare, deve sembrare uguale all'annullamento» (*EaD*, VIII, 334; *SFR*, 224). Ben immaginabile è invece una fine contro natura di tutte le cose, perché ben immaginabile è che gli uomini agiscano in modo contrario a quanto la saggezza prescrive. Ciò avverrebbe soprattutto se gli uomini, attraverso la religione, negassero del tutto lo spirito di libertà, che invece deve caratterizzare non solo la morale, ma la religione stessa, se essa deve essere una religione morale: «Se mai dovesse avvenire che il Cristianesimo cessasse di essere amabile (cosa che potrebbe ben verificarsi, se si rivestisse di autorità dispotica abbandonando il suo spirito mite), allora, [...] l'*Anticristo* [...] comincerebbe il suo pur breve regno, presumibilmente fondato sulla paura e

Pietavolo, Laterza, Roma – Bari 2007, in cui l'A. distingue un chiliasmo filosofico, diretto alla fondazione di un ordine giuridico globale, e un chiliasmo teologico, diretto alla fondazione di un regno della virtù, i cui principi Kant elaborerebbe soprattutto nella *Religione entro i limiti della sola ragione*.

l'egoismo. Allora veramente, poiché il Cristianesimo al quale spettava d'essere la religione universale non sarebbe stato favorito dal destino a diventarlo, si avrebbe dal punto di vista morale la *fine* (pervertita) *di tutte le cose*» (*EaD*, VIII, 339; *SFR*, 228).

Ciò su cui bisogna focalizzare la nostra attenzione, ora, è il rapporto tra queste tre diverse concezioni della fine dei tempi. È interessante osservare che Kant, mentre ritiene immaginabili la fine 'naturale' e la fine 'innaturale' di tutte le cose, reputa invece del tutto inimmaginabile la fine 'mistica' di tutte le cose. Se ci si chiede il perché di ciò, la risposta obbligata deve essere che la fine di tutte le cose non è un'idea alla quale possa veramente corrispondere una intuizione adeguata, perché essa, come dice Kant, devasta l'immaginazione, semplicemente pietrificando le cose: sicché non si tratterebbe di una vera eternità, ma di un semplice blocco della dimensione temporale. Ma questa idea diventa possibile dal punto di vista pratico, perché essa investe la sfera del compimento del nostro compito pratico. Un compito, se è posto, richiede di essere portato a termine; e se un compito è posto *nella* storia – come effettivamente è nel caso del compito che spetta al genere umano – allora la nostra ragione pratica esige che anche la storia possa giungere al suo compimento. Però, rispetto a questa esigenza della ragione pratica, non può essere indifferente il fatto che il compimento dei tempi resta, per la ragione teoretica, un'esigenza eccedente le nostre possibilità. Ciò significa che la fine dei tempi non è, semplicemente, qualcosa che noi dobbiamo attendere dogmaticamente, come qualcosa che si compirà, in ogni caso, e come qualcosa il cui compimento possa essere oggetto di una possibile previsione. Ove gli uomini volessero agire per *procurare* una fine della storia che non possono *prevedere*, porterebbero nella storia stessa solo violenza e follia: «La fine di tutte le cose, che passano attraverso le mani degli uomini, quand'anche i loro fini sono buoni, è una *follia*, che consiste nell'uso, per raggiungere questi fini, di mezzi ad essi totalmente contrari» (*EaD*, VIII, 336; *SFR*, 225). La perfetta saggezza è per definizione impossibile per gli uomini: essa appartiene solo a Dio; quindi gli uomini non possono mirare a procurare la fine della storia, ma devono soltanto cercare di esercitare nella storia stessa la virtù di cui sono capaci, pena la caduta nella fine contro natura di tutte le cose. L'uomo può sperare, in altre parole, nella realizzazione di un tutto morale conchiuso, e quindi nella fine della storia; ma non può osare di operare come se la fine della storia fosse qualcosa che stia in suo potere, perché egli non è il capo del regno dei fini. L'idea pratica della fine dei tempi è un'idea che apre, ancora una volta, la nostra responsabilità nella storia, un'idea che apre la nostra cura per il mondo, poiché la fine di tutte le cose, dal punto di vista pratico, dipende dalla bontà della nostra disposizione morale³⁸⁵. Solo la coltivazione di una tale disposizione può spalancarci l'idea di un possibile passaggio dal *tempo* all'*eternità*: «Per quanto l'uomo conosce sé stesso la ragione non gli permette alcun'altra prospettiva sull'eternità, se non quella che la sua propria coscienza gli apre alla fine della vita a seconda della condotta sino ad allora seguita [...] Sotto questo riguardo è saggio comportarsi *come se* vi fosse un'altra vita, e *come se* lo stato morale con cui noi finiamo la vita presente, con tutte le sue conseguenze, nell'entrare in essa fosse immutabile» (*EaD*, VIII, 329 – 330; *SFR*, 221).

³⁸⁵ Su questo assunto di fondo si concentra il saggio di A. CARRANO, *Dal tempo all'eternità, e ancora al tempo*, in G. CANTILLO – F. C. PAPPARO (cur.), *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, Guida, Napoli 2000, pagg. 287 – 310.

BIBLIOGRAFIA

AVVERTENZA

Questa bibliografia riguarda soltanto la letteratura secondaria. Per le fonti e per le traduzioni italiane utilizzate, rimando all'elenco delle abbreviazioni che si trova all'inizio del testo, subito dopo l'indice.

ALBRECHT M., *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, «Kant-Studien», 85, 1994, pagg. 129 – 146.

ALICI L., «Regno della grazia» e «regno dei fini»: per un confronto tra Leibniz e Kant, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul “regno dei fini” kantiano*, (cfr. voce), pagg. 297 – 337,

ALICI L., *Regno della grazia e Regno dei fini: da Leibniz a Kant*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Il «regno dei fini» in Kant* (cfr. voce), pagg. 53 – 83.

ALIOTTA A., *La Critica del Giudizio nel pensiero di Kant*, apparso su «Logos» 2, 1939, pagg. 223-241.

ALLISON H. E., *Kant's Preparatory Argument in Grundlegung III*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (cfr. voce), pagg. 314 – 324).

ALLISON H. E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990

ALLISON H. E., *Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason*, in «Kant-Studien», 73, 1982, pagg. 270 – 290.

AMERIKS K., “*Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will*”, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, (cfr. voce), pagg. 99 – 114.

AMERIKS K., *Kant on good will*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, (cfr. voce), pagg. 45 – 65

AMERIKS K., *Kant's First Paralogism*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses* (cfr. voce), pagg. 485 – 492.

AMERIKS K., *Zu Kants Argumentation am Anfang des Dritten Abschnitts der Grundlegung*, in BAUMGARTEN H. U. – HELD C. (Hrsg.), *Systematische Ethik mit Kant* (cfr. voce), pagg. 24 – 54.

AMERIKS K. – STURMA D. (Hrsg.), *Kants Ethik*, Mentis, Paderborn, 2004.

AMOROSO L., *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984.

ANCESCHI L., “*Vorrede*” ed “*Einleitung*” alla “*Critica del Giudizio*” di Kant, Corso di Estetica tenuto presso l'Università degli Studi di Bologna per l'A. A. 1963 – 64, Cooperativa Libreria Universitaria Editoriale, Bologna 1964.

ANCESCHI L., *Considerazioni sulla Prima Introduzione alla Critica del Giudizio di Kant*, in I. Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, trad. it. di P. Manganaro, Laterza, Roma – Bari 1984, pagg. 5 – 53.

ANGEHRN E., *Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie*, in D. H. HEIDEMANN – K. ENGELHARD (Hrsg.), *Warum Kant heute?* (cfr. voce), pagg. 328 – 351.

ANTONI C., *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1968².

APORTONE A., *Funzioni costitutive e regolative nella Critica della ragion pura di Kant*, in «Rivista di storia della filosofia», 4, 1990, pagg. 695-721

- ARENDT H., *Teoria del giudizio politico*, trad. it. di P. P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990.
- ARENDT H., *Vita activa. La condizione umana*, a cura di S. Finzi, intr. di A. Dal Lago, Bompiani, 2000⁸.
- ATWELL J. E., *Objective Ends in Kant's Ethics*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 56, 1974, pagg. 156 – 171.
- ATWELL J. E., *The Intelligible Character in Kant's First Critique*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses* (cfr. voce), pagg. 493 – 500.
- AUXTER T., *Kant's Moral Teleology*, Mercer University Press, Macon 1982.
- BACHE K., *Kants Prinzip der Autonomie in Verhältnis zur Idee der Reich der Zwecke*, Reuther und Reichard, Berlin 1909 («Kantstudien Ergänzungshefte», 12)
- BACIN S., *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Il Mulino, Bologna 2006
- BACIN S., *Sul rapporto tra riflessione e vita morale in Kant: le dottrine del metodo nella filosofia pratica*, in «Studi kantiani», 15, 2002, pagg. 65 – 91
- BAGNOLI C., *L'autorità della morale*, Feltrinelli, Milano 2007.
- BARALE M., *Kant e il metodo della filosofia*, ETS, Pisa 1988
- BARALE, *Critica del Giudizio e metafisica del senso*, in «Archivio di storia della cultura», V, 1992, pagg. 65 – 86.
- BARON M., *Handeln aus Pflicht*, in K. AMERIKS – D. STURMA (Hrsg.), *Kants Ethik*, Mentis, (cfr. voce), pagg. 80 – 97.
- BARTUSCHAT W., *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972.
- BAUMGARTEN H. U. – HELD C. (Hrsg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Alber, Freiburg – München, 2001
- BAUMGARTEN H. U., *Kants kritischer Begriff der Gesinnung*, in H. U. BAUMGARTEN – C. HELD (Hrsg.), *Systematische Ethik mit Kant* (cfr. voce), pagg. 55 - 81.
- BECCHI P., CUNICO G., MEO O. (cur.), *Kant e l'idea di Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Genova, 6 – 8 Maggio 2004*, Il Melangolo, Genova 2005.
- BECK L. W. (ed.), *Proceedings of the third international Kant Congress*, Reidel, Dordrecht 1972.
- BECK L. W., *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1963².
- BECK L. W., *Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in die Ethik*, in «Kant Studien», 52, 1960/61, pag. 271 - 282.
- BEDESCHI G., *Il pensiero politico di Kant*, Laterza, Roma – Bari 1994.
- BEISER F. C., *Moral Faith and the Highest Good*, in P. GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and the Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pagg. 588 – 629.
- BELWE A., *Ungesellige Geselligkeit: Kant: warum die Menschen einander ,nicht wohl leiden', aber auch ,nicht voneinander lassen können*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000.
- BERNARDINI P., *Uccidersi per Kant. Riflessioni sul suicidio nella filosofia morale kantiana e fichtiana*, in «Studi kantiani», 18, 2005, pagg. 139 – 150

- BERTANI C. – PRANTEDA M. A. (cur.), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Il Mulino, Bologna 2003.
- BERTANI C., *La natura conflittuale della ragion pratica. Sul significato sistematico del «Conflitto delle facoltà»*, in C. BERTANI – M. A. PRANTEDA (cur.), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina* (cfr. voce), pagg. 139 – 170.
- BIANCO B., *Introduzione a I. Kant, Logica di Vienna*, pagg. XI – LXXXII.
- BIANCO B., *Sistema e teleologia della sapere. L'attualità inattuale del concetto kantiano di scienza*, in C. FERRINI (cur.), *Eredità kantiane (1804-2004). Questioni emergenti e problemi irrisolti* (cfr. voce), pagg. 41-70.
- BIANCO L., *Analogia e storia in Kant*, Guida, Napoli 2003.
- BITTNER R. – CRAMER K. (Hrsg.), *Materialen zu Kants ›Kritik der praktischen Vernunft‹*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.
- BITTNER R., *Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zur Vorrede der Grundlegung*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar* (cfr. voce), pagg. 13 – 30.
- BITTNER R., *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Alber, Freiburg – München 1983
- BOOTH W. J., *Interpreting the World: Kant's Philosophy of History and Politics*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London, 1986.
- BRACHTENDORF J., *Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee*, in «Kant-Studien», 93, 2002, pagg. 57 – 83.
- BRANDT R. – STARK W., *Einleitung*, in *Vorlesungen über Anthropologie*, in KGS, XXV, pagg. VII – CLI.
- BRANDT R., „*Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*”, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft* (cfr. voce), pagg. 153 – 172.
- BRANDT R., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg 2007.
- BRANDT R., *Kant e l'Europa*, in P. BECCHI, G. CUNICO, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Genova, 6 – 8 Maggio 2004* (cfr. voce), pagg. 47 – 72.
- BRANDT R., *Nochmals: Kants Philosophie der Klugheit*, in C. FERRINI (cur.) *Eredità kantiane*, cit., pagg. 357 – 388.
- BUBNER R., *Action and Reason: Aristotle vs. Kant*, in L. W. BECK (ed.), *Proceeding of the Third International Kant Congress* (cfr. voce), pagg. 225 – 233.
- BURGIO A., *Il Rousseau di Kant*, «Il Pensiero», 34 – 35, 1983 – 84, pagg. 41 – 59.
- CAMERA F., *Ermeneutica e libertà religiosa in Kant*, in D. VENTURELLI – A. PIRNI (cur.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione* (cfr. voce), pagg. 129 – 185.
- CAPECCHI A., *Problema epistemologico e «regno dei fini». Aspetti del discorso teleologico in Kant*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul “regno dei fini” kantiano* (cfr. voce), pagg. 251 – 294.
- CAPOZZI M., *Kant e la logica*, vol. I, Bibliopolis, Napoli 2002

- CARACCILO A., *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche. Ripensamento dei problemi della Critica del Giudizio*, Bocca, Milano 1953.
- CARANTI L., *Una morale senza imperativo categorico? Risposta a Philippa Foot*, in: ALLISON H. E. – CARANTI L., *Libertà trascendentale e autorità della morale in Kant*, LUISS University Press, Roma 2004, pagg. 61 – 95.
- CARCHIA G., *Kant e la verità dell'apparenza*, Ananke, Torino 2006.
- CARRANO A., *Dal tempo all'eternità, e ancora al tempo*, in G. CANTILLO – F. C. PAPPARO (cur.), *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, Guida, Napoli 2000, pagg. 287 – 310.
- CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, ed. it. a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001.
- CASSIRER E., *Kant e Rousseau*, in *Rousseau, Kant, Goethe*, trad. it. di G. Raio, Donzelli, Roma, 1999
- CASSIRER E., *Vita e dottrina di Kant*, ed. it. a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1984²
- CASTILLO M., *Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einelligkeit*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden* (cfr. voce), pagg. 195 – 219.
- CATENA M. T., *Orientamento e disorientamento. Il sublime come luogo sistematico della filosofia di Kant*, Guerini, Milano 1996
- CAVALLAR G., *Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard*, in «Kant-Studien», 84, 1993, pagg. 90 – 102.
- CENTI B., *Valore e fine nella rappresentazione della legge. Il concetto di ragione dalla "Fondazione della metafisica dei costumi" alla "Critica della ragione pratica"*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Prospettive della morale kantiana*, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme 2001, pagg. 115 – 167.
- CESA C., *Kant: cittadinanza senza politica?*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 73, 1992, pagg. 369 – 386.
- CHIEREGHIN F., *La metafisica come scienza e esperienza del limite. Relazione simbolica e autodeterminazione pratica secondo Kant*, in «Verifiche», 17, 1988, pagg. 81 – 106.
- CHIEREGHIN F., *Nota su «contingenza», «singolarità» e «coerenza» nella Critica del Giudizio*, in «Archivio di storia della cultura», V, 1992, pagg. 157 - 164.
- CHIODI P., *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961.
- CHIODI P., *La filosofia kantiana della storia*, in «Rivista di filosofia», 58, 1967, pagg. 253 – 287.
- COHEN H., *La fondazione kantiana dell'etica*, trad. it. di G. Gigliotti, Micella, Lecce 1983
- COHEN H., *La teoria kantiana dell'esperienza*, trad. it. della prima edizione di L. Bertolini, Franco Angeli, Milano 1990
- CREUZER L., *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, Giessen 1793.
- CUNICO G., *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.
- CUNICO G., *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001,
- CUNICO G., *La teodicea etico-teleologica*, in N. PIRILLO (cur.) *Kant e la filosofia della religione* (cfr. voce), pagg. 416 – 442.

- CUNICO G., *Morale e teleologia in Kant*, in D. VENTURELLI (cur.), *Prospettive della morale kantiana* (cfr. voce), pagg. 169 – 215
- CUNICO G., *Religione e politica a partire da Kant*, in P. BECCHI, G. CUNICO, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Genova, 6 – 8 Maggio 2004*, (cfr. voce), pagg. 99 – 124.
- CUNICO, *Comunità etico-religiosa e chiliasmo teologico in Kant*, in D. VENTURELLI – A. PIRNI (cur.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione* (cfr. voce), pagg. 187 – 234.
- D'IPPOLITO B. M., *Il cielo stellato e l'analogia come fondamento nella Critica del Giudizio*, in «Archivio di storia della cultura», V, 1992, pagg. 165 – 175.
- D'IPPOLITO B. M., *Viaggio al centro della ragione. L'analogia kantiana dagli scritti precritici alla Critica della ragion pura*, La Città del Sole, Napoli 1997
- DE PASCALE C., *La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico*, in C. BERTANI – M. A. PRANTEDA (cur.), *Kant e il conflitto delle facoltà* (cfr. voce), pagg. 171 – 190.
- DE RITA C., *Jus latum. L'apriori etico-materiale del diritto nella filosofia politica di Kant*, Jovene, Napoli 1999.
- DE VLEESCHAUWER H. J., *L'evoluzione del pensiero di Kant*, trad. it. di A. Fadini, Laterza, Bari 1976.
- DE VLEESCHAUWER H. J., *L'orizzonte nella logica di Kant. Il problema delle Vorlesungen kantiane*, in *De homine*, nn. 31-32, 1969, pagg. 39-68.
- DE VLEESCHAUWER H.-J., *La doctrine du suicide dans l'ethique de Kant*, in «Kant Studien», 57, 1966, pagg. 251 – 266.
- DELEUZE G., *La filosofia critica di Kant*, trad. it. A. Moscati e M. Cavazza, Cronopio, Napoli 1997
- DERRIDA J., *Economimesis. Economie del bello*, a cura di F. Vitale, Jaca Book, Milano 2005.
- DESIDERI F., *IL passaggio estetico. Saggi kantiani*, Il Melangolo, Genova 2003
- DIETRICHSON P., *When a Maxim Is Fully Universalizable?*, in «Kant-Studien», 55, 1964, pagg. 143 – 170
- DOTTO G., *Amicizia morale e regno dei fini*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul "regno dei fini" kantiano* (cfr. voce), pagg. 157 – 167.
- DOTTO G., *Il regno dei fini come trascendentale interpersonale*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul trascendentale kantiano* (cfr. voce), pagg. 135 – 150.
- DRIVET D., *Il mondo dei fini: la «Critica del Giudizio» di Kant*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 1998, pagg. 82 – 99.
- DRIVET D., *La formazione del testo della Critica del Giudizio e il mondo dei fini*, in «Studi kantiani», 12, 1999, pagg. 87 – 114.
- DÜSING K., *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, in «Kant Studien», 62, 1971, pagg. 5 – 42 (trad. it. ridotta in G. TOGNINI (cur.), *Introduzione alla morale di Kant*, cit., pagg. 115 – 140).
- DÜSING K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn 1968.

- DÜSING K., *Gibt es einen Zirkel des Selbstbewußtseins? Ein Aufriß von paradigmatischen Positionen und Selbstbewußtseinsmodellen von Kant bis Heidegger*, in ID., *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2002, pag. 111 – 140.
- DÜSING K., *Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart*, in D. H. HEIDMANN – K. ENGELHARD (Hrsg.), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart* (cfr. voce), pagg. 231 – 263.
- DÜSING K., *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, in «Studi Kantiani», 6, 1993, pagg. 23 – 46.
- DUQUE F., *Kant sul fondamento cercato dell'empirico e del soprasensibile*, in «Il Pensiero», 33, 1993, pagg. 11 – 31.
- EBBINGHAUS J., *Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs*, in *Gesammelte Aufsätze Vorträge und Reden* (cfr. voce), pagg. 80 – 96.
- EBBINGHAUS J., *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten*, in *Gesammelte Aufsätze Vorträge und Reden* (cfr. voce), pagg. 140 – 160.
- EBBINGHAUS J., *Gesammelte Aufsätze Vorträge und Reden*, Olms, Hildesheim 1968.
- EFFERTZ D., *Kants Metaphysik: Welt und Freiheit: zur Trasformation des System der Ideen in der Kritik der Urteilskraft*, Alber, Freiburg in Breisgau/München 1994
- EISLER R., *Kant Lexicon*, Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 2002⁵.
- FABBIANELLI F., *Non contraddittorietà teoretica e agire pratico. A proposito dei «doveri perfetti» nella Fondazione della metafisica dei costumi di Kant*, in «Studi Kantiani», 13, 2000, pagg. 53-65
- FAGGIOTTO P., *Metodo analitico e ragionamento disgiuntivo nella filosofia di Kant*, in «Studi kantiani», 11, 1998, pagg. 19 – 28.
- FAGGIOTTO P., *Il sostrato noumenico della natura in Kant*, dispensa dal corso di Filosofia Teoretica tenuto presso l'Università degli Studi di Padova nell'A. A. 1986 – 87.
- FAGGIOTTO P., *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milano 1989.
- FAGGIOTTO P., *L'intelletto legislatore in Kant: dalla Critica della ragion pura alla Critica del Giudizio*, in G. SANTINELLO (cur.), *Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla «Critica del Giudizio»* (cfr. voce), pagg. 69-82.
- FAGGIOTTO P., *L'Urteilkraft nella formazione delle leggi empiriche secondo Kant*, in *Studi kantiani*, 8, 1995, pagg. 31-38.
- FAGGIOTTO P., *Metafisica e fede in Kant*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 3, 1998, pagg. 85-91.
- FALKENBURG B., *Kant's Architectonic Principles for a Metaphysic of Nature*, C. FERRINI (cur.), *Eredità kantiane (1804 – 2004). Questioni emergenti e problemi irrisolti* (cfr. voce), pagg. 128-153.
- FEDATO P., *Kant e la destinazione del genere umano: tra antropologia e filosofia della storia*, in «Verifiche», 31, 2002, pagg. 219 – 272.
- FEOLI A., *Il regno dei fini tra noumeno e fenomeno: l'importanza della singolarità*, in «Idee», 42, 1999, pagg. 83 – 101.

- FERRETTI G., *Il male radicale e la sua redenzione*, in D. VENTURELLI – A. PIRNI (cur.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione* (cfr. voce), pagg. 93 – 128
- FERRINI C. (cur.), *Eredità kantiane (1804 – 2004). Questioni emergenti e problemi irrisolti*, Bibliopolis, Napoli 2004.
- FICHTE J. G., *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, trad. it. di L. Pareyson, a cura e con postfazione di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1996.
- FICHTE J. G., *Rezension von »Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe« von Leonhard Creuzer del 1793* (in *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, pagg. vol. I, 2, pagg. 7 - 14).
- FLOREZ MIGUEL C., *Teorie der Person: Von der Substanz zur Aktion*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses* (cfr. voce), pagg. 1152 – 1164.
- FONNESU L., *Kant, Leibniz e la «Aufklärung»: ottimismo e teodicea*, in N. PIRILLO (cur.), *Kant e la filosofia della religione* (cfr. voce), pagg. 443 – 457.
- FÖRSTER E., *Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft* (cfr. voce) 172 – 186.
- FUNKE G. (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Bouvier, Bonn 1981
- FUNKE G., *Handeln aus Pflicht, Pflicht gegen sich selbst und Pflicht gegen andere*, in ID., *Von der Aktualität Kants*, Bouvier, Bonn 1979, pagg. 99 – 119
- FUNKE, *Kant und die Prinzipien, auf denen Frieden gründet*, in A. BUCHHOLZ (Hrsg.), *Kant und der Frieden in Europa: Ansätze zur geistigen Grundlegung künftiger Ost-West Beziehungen; Bericht über die Tagung der Ostsee Akademie Veranstalter in Travemünde vom 12. Bis 15. Mai 1991*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1992, pagg. 29 – 43.
- G. MICHELI, *Natura, ragione e storia: il § 83 della Critica del Giudizio*, in G. SANTINELLO (cur.), *Kant e la finalità della natura* (cfr. voce), pagg. 101 – 138.
- GADAMER H. G., *Kant und die hermeneutische Wendung*, in ID., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983, pagg. 213 – 222.
- GARELLI G., *Lecture kantiane. L'apparente e il contingente*, Bulzoni, Roma 2006.
- GARELLI, *La teleologia secondo Kant. Architettura, finalità, sistema (1781 – 1790)*, Pendragon, Bologna 1999.
- GARRONI E., *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio" di Kant*, Unicopli, Milano 1998 (prima edizione: Bulzoni, Roma 1976).
- GASTON W. A., *Kant and the Problem of History*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1975.
- GEISMANN G., *Die Formeln des kategorisches Imperativs nach H. J. Paton, N. N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus*, «Kant-Studien», 93, 2002, pagg. 374 – 384
- GENTILE A., *L'ideale trascendentale in Kant*, in «Il Cannocchiale», 2, 1990, 168 – 174.

- GERHARDT V., *Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden* (cfr. voce), pagg. 171 – 193.
- GERHARDT V., *Il diritto in prospettiva cosmopolitica. Le perplessità di Kant sulla via federativa verso la pace*, in P. BECCHI, G. CUNICO, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa* (cfr. voce), pagg. 144 – 163.
- GERHARDT V., *Immanuel Kants Entwurf »Zum ewigen Frieden«. Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.
- GIACOMONI P., *Teologia e teleologia nella Kritik der Urteilkraft*, in N. PIRILLO (cur.), *Kant e la filosofia della religione* (cfr. voce), pagg. 259 – 272.
- GIANNETTO G., *Il problema del campo della metafisica in Kant*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli», XXVIII serie, 1978, pagg. 231 – 270
- GIANNETTO G., *Kant e l'interpretazione*, Giannini, Napoli 1978.
- GIGLIOTTI G., *Il rispetto di un tulipano. Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà*, in «Rivista di storia della filosofia», 1, 2001, pagg. 25 – 61.
- GOLDMANN L., *Introduzione a Kant: uomo, comunità e mondo nella filosofia di Immanuel Kant*, trad. it. S. Mantovani e V. Messana, Sugar, Milano 1972
- GONNELLI F., *Dalla Critica della ragion pratica alla dottrina della virtù. Imperativo categorico, analogia e teleologia morale in Kant*, in «Studi kantiani», 4, 1991, pagg. 59 – 92
- GONNELLI F., *Introduzione alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant*, Laterza, Roma – Bari 1999
- GONNELLI F., *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- GOY I., *Architektonik oder die Kunst der Systeme. Eine Untersuchung zur Systemphilosophie der »Kritik der reinen Vernunft«*, Mentis, Paderborn 2007
- GUÉROULT M., *Canon de la Raion pure et Critique de la Raison pratique*, in «Revue International de Philosophie», 8, 1954, pagg. 331 – 357; trad. it. in G. TOGNINI (cur.), *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pagg. 23 – 45.
- GUYER P., *From Nature to Morality: Kant's New Argument in the »Critique of Teleological Judgement*, in H. F. FULDA – J. STOLZENBERG (Hrsg.), *Architektonik und System bei Kant* (cfr. voce), pagg. 375 – 404.
- GUYER P., *Placing Myself in Time: Kant's Third Paralogism*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses* (cfr. voce), pagg. 524 – 533.
- GUYER P., *Zweck in der Natur. Was ist lebendig und was ist tot in Kants Teleologie?*, in D. H. HEIDEMANN – K. ENGELHARD (Hrsg.), *Warum Kant heute?* (cfr. voce), pagg. 383 – 413.
- H. F. FULDA – J. STOLZENBERG (Hrsg.), *Architektonik und System bei Kant*, Meiner, Hamburg 2001.
- HABERMAS J., *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in ID., *Teoria della morale*, trad. it. di Vinci – Enzo Tota, Laterza, Roma – Bari 1994, pagg. 5 – 27
- HALL R. W., *Kant and the ethical formalism*, in «Kant-Studien», 52, 1960 – 61, pagg. 433 – 439.
- HANEL J., *Die Bedeutung der transzendentalen Reflexion im ersten Anhang zur Dialektik*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses* (cfr. voce), pagg. 534 – 548.

- HARE R. M., *Scegliere un'etica*, trad. it di L. Ceri, introduzione di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2006.
- HEGEL G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechtes. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin, 1821; trad. it. di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1996
- HEIDEGGER M., *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina, rivista da V. Verra, Laterza, Roma – Bari 1981.
- HEIDEGGER M., *La tesi di Kant sull'essere*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002⁴, pagg. 393 – 427.
- HEIDMANN D. H. – ENGELHARD K. (Hrsg.), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin – New York 2004
- HEIMSOETH H., *Freiheit und Charakter nach den Kant-Reflexion Nr. 5611 bis 5620*, in W. ARNOLD – H. ZELTNER (Hrsg.), *Tradition und Kritik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, pagg. 123 – 144; trad. it. in G. TOGNINI (cur.), *Introduzione alla morale di Kant*, cit., pagg. 95 – 113.
- HEIMSOETH H., *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 3 voll., De Gruyter, Berlin, 1966-69: vol. II, *Vierfache antinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter* (1967).
- HEIMSOETH H., *Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie*, in «Kant Studien», 57, 1966, pagg. 206 – 229.
- HENGSTERMANN C., *Der Mensch: Endzweck von Geschichte und Kosmos. Immanuel Kants Begründung der Würde des Menschen als Anspruch an Ethik, Politik und Theologie*, LIT Verlag, Münster 2005.
- HENRICH D., *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft*, in ID. (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken*, Tübingen 1960, pagg. 77 – 115 (trad. ridotta in G. TOGNINI (cur.), *Introduzione alla morale di Kant*, cit., pagg. 69 – 94).
- HENRICH, D. *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, trad. it. di Sonia Carboncini, Prismi, Napoli 1983.
- HERDER J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), hrsg. von H. D. Irmischer, Reclam, Stuttgart 2007 (I. ed. 1990).
- HERDER J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von A. Beil, Deutsche Buchgemeinschaft, Berlin 1924.
- HERMANN I., *Kants Teleologie*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1972.
- HILL, T. E., *The Kingdom of Ends*, in L. W. BECK (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress* (cfr. voce), pagg. 307 – 315
- HINSKE N., *Die „Rätschlege der Klugheit“ im Ganzen der Grundlegung. Kant und die Ethik der Griechen, 3. Abschnitt: Xesenophon*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar* (cfr. voce), pagg. 131 – 147.
- HINSKE N., *Il dialogo silenzioso. Principi di antropologia e filosofia della storia in Mendelssohn e Kant*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXIX, 1989, pagg. 1299 – 1223.

- HINSKE N., *Le cose buone sono sempre tre. La riproposizione della domanda sul progresso nel «Conflitto delle facoltà»*, in C. BERTANI – M. A. PRANTEDA (cur.), *Kant e il conflitto delle facoltà* (cfr. voce), pagg. 191 – 211.
- HINSKE N., *Tra Illuminismo e critica della ragione: il significato filosofico del corpus logico kantiano*, in «Rivista di Filosofia», 85, 1994, pagg. 163-183.
- HÖFFE O., *Der kategorische Rechtsimperativ*, in ID., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (cfr. voce), pagg. 41 – 62.
- HÖFFE O., *Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund*, in ID. (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft* (cfr. voce), pagg. 63 – 80.
- HÖFFE O., „Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung...“. Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung?, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 60, 2006, pagg. 1 – 20.
- HÖFFE O. (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000³ (1988¹).
- HÖFFE O., *Immanuel Kant*, trad. it. di S. Carboncini, introduzione di V. Verra, Il Mulino, Bologna 1986.
- HÖFFE O., *Kants kategorischer Imperativs als Kriterium des Sittlichen*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 31, 1977, pagg. 354 – 384.
- HÖFFE O., *Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens*, in ID. (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar* (cfr. voce), pagg. 206 – 233.
- HÖFFE O. (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- HÖFFE O. (Hrsg.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie Verlag, Berlin 1999.
- HÖFFE O., *Recuperare un tema: Kant sul male*, in A. PIEPER – O. HÖFFE (Hrsg.), *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, ed. it. a cura di F. Moiso e F. Viganò, Guerini e Associati, Milano 1997, pagg. 113 – 133.
- HÖFFE O., *Scienza, morale e diritto: l'attualità di Kant per il progetto Europa*, in P. BECCHI, G. CUNICO, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Genova, 6 – 8 Maggio 2004* (cfr. voce), pagg. 185 – 201.
- HÖFFE O., *Völkerbund oder Weltrepublik?* In ID. (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden* (cfr. voce), pagg. 109 – 132.
- HÖFFE O. (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1995.
- HOHENEGGER H., *Kant, filosofo dell'architettura. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata 2004.
- HORKHEIMER M., *Kant: la Critica del Giudizio*, introduzione e cura di N. Pirillo, Liguori, Napoli 1981.
- HORN C., *Die Menschheit als objektiver Zweck. Kants Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs*, in K. AMERIKS – D. STURMA (Hrsg.), *Kants Ethik* (cfr. voce), pagg. 195 – 212.
- HORN C., *Willen, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pagg. 43 – 61.

- HUDSON H., *Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions*, in «Kant-Studien», 82, 1991, pagg. 179 – 196.
- ILTING K. – H., *The Naturalistic Fallacy in Kant*, in L. W. BECK (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress* (cfr. voce), pagg. 105 – 120.
- INGENSIEP H. W., *Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants Kritik der reinen Vernunft B § 27*, in «Kant Studien», 85, 1994, pagg. 381 – 393.
- IVALDO M., *Il sistema del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987
- IVALDO M., *Jacobi sull'etica di Kant*, in «Studi kantiani», 17, 2004, pagg. 65 – 103.
- IVALDO M., *La libertà e il problema del male in Kant*, in A. RIGOBELLO (a cura di), *Il «regno dei fini» in Kant* (cfr. voce), pagg. 85 – 115.
- IVALDO M., *Percorsi della ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte*, in G. CUNICO (a cura di), *Etica, religione, storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007, pagg. 63 – 87.
- JACOBI F. H., *Sull'idealismo trascendentale*, in ID., *Scritti kantiani*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1992, pagg. 67 – 78.
- KADOWAKI T., *Das Faktum der reinen praktischen Vernunft*, in «Kant Studien», 56, 1965, pagg. 385 – 395.
- KAULBACH F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter De Gruyter, Berlin – New York 1978.
- KAULBACH F., *Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant*, in «Kant-Studien», 56, 1966, pagg. 430 – 451.
- KAULBACH F., *Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?*, in «Kant-Studien», 66, 1975, pagg. 65 – 84.
- KERSTING W., *Der kategorische Imperativ, die vollkommene und die unvollkommene Pflichten*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 37, 1983, pagg. 405 – 421.
- KLEIN H. D., *Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik*, in «Kant-Studien», 60, 1969, pagg. 183 – 197
- KLEINGELD P., *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1995.
- KLEMM H. F., *Il pensiero politico di Kant. Considerazioni su una nuova interpretazione dello scritto Sulla pace perpetua*, in «Studi kantiani», 10, 1997, pagg. 157 – 173.
- KOHL H., *Kants Gesinnungsethik*, De Gruyter, Berlin – New York, 1990.
- KÖNIG S., *Zur Begründung der Menschenrechte. Hobbes, Locke, Kant*, Alber, Freiburg in Breisgau 1994.
- KORSGAARD C. M., *Aristotle and Kant on the Source of Value*, in EAD. *Creating the Kingdom of End* (cfr. voce), pagg. 225 – 248 (dapprima comparso in «Ethics», 96, 1986, pagg. 486 – 505).
- KORSGAARD C. M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 2000⁴ (1996¹).
- KORSGAARD C. M., *Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations*, in EAD., *Creating the Kingdom of Ends* (cfr. voce), pagg. 188 – 221.

- KORSGAARD C. M., *Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Groundwork I*, in EAD., *Creating the Kingdom of Ends* (cfr. voce), pagg. 43 - 76 (originariamente apparso come *Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Foundation I*, in «Monist», 72, 1989, pagg. 311 – 340)
- KORSGAARD C. M., *Kant's Formula of Humanity*, in EAD., *Creating the Kingdom of Ends* (cfr. voce), pagg. 106 – 132.
- KORSGAARD C. M., *Kant's Formula of Universal Law*, in EAD., *Creating the Kingdom of Ends* (cfr. voce), pagg. 77 – 105 (prima apparizione in «Pacific Philosophical Quarterly», 66, 1985, pagg. 24 – 47).
- KORSGAARD C. M., *Two Distinction in Goodness*, in *Creating the Kingdom of Ends* (cfr. voce), pagg. 249 – 275 (originariamente apparso in «The Philosophical Review», 92, 1983, pagg. 486 – 505).
- KOSLOWSKI P., *Staat und Gesellschaft bei Kant*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1985.
- LA ROCCA C., *La deduzione trascendentale del principio di finalità*, in «Il Cannocchiale», 3, 1990 pagg. 135 – 154.
- LA ROCCA C., *Le lezioni di Kant sull'antropologia*, in «Studi kantiani», 13, 2000, pagg. 103 – 117.
- LA ROCCA C., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003.
- LA ROCCA C., *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990.
- LABERGE P., *Von der Garantie der ewigen Friedens*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden* (cfr. voce), pagg. 149 – 170.
- LAMANNA E. P., *Studi sul pensiero morale e politico di Kant*, a cura di D. Pesce, Le Monnier, Firenze 1968.
- LANDGREBE L., *La storia nel pensiero di Kant*, in ID., *Fenomenologia e società*, a cura di G. Forni, Il Mulino, Bologna 1976, pagg. 53 – 78.
- LANDOLFI PETRONE G., *L'ancella della ragione. Le origini di Der Streit der Fakultäten di Kant*, La Città del Sole, Napoli 1997.
- LANDUCCI S., *La "Critica della ragion pratica" di Kant. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993.
- LANDUCCI S., *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994.
- LANDUCCI S., *Sulla 'finalità interna' della natura in Kant*, in «Rivista di filosofia», 75, 1984, pagg. 185 – 208.
- LANDUCCI S., *Sulla meta-etica di Kant nella "Critica della ragion pratica"*, in «Rivista di Filosofia», 81, 1990, pagg. 57 – 82.
- LANGTHALER R., *Kants Ethik als „System der Zwecke“: Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie“ und Ethiktheologie*, «Kantstudien Ergänzungshefte», 125, De Gruyter, Berlin – New York 1991
- LEHMANN G., *Die Technik der Natur*, in *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin – New York 1969, pagg. 289 – 294.
- LEHMANN G., *Hypotetischer Vernunftgebrauch und Gesetzmäßigkeit des Besonderen in Kants Philosophie*, in *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin – New York 1980, pagg. 5 – 26.

- LEHMANN G., *Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft*, in *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, cit., pagg. 295 – 373.
- LEHMANN G., *Sistema e storia nella filosofia di Kant*, in «Il Pensiero», 3, 1958, pagg. 106 – 123.
- LEIBNIZ G. W., *La monadologia*, trad. it. dell'edizione francese a cura di E. Boutroux di Y. Colombo, La Nuova Italia, Firenze 1995
- LEIBNIZ G. W., *Saggi di teodicea, sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, intr. di G. Cantelli, trad. it. Di M. Marrilli, Rizzoli, Milano 1999.
- LESSING G. E., *L'educazione del genere umano*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di G. Ghia, UTET, Torino 2006, pagg. 515 – 540.
- LOSURDO D., *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 2007².
- LÖWISCH D. – J., *Zur „angeborenen Persönlichkeit“ und ihrer „Aufklärung“*, in «Kant Studien», 57, 1966, pagg. 267 – 275
- LÖWISCH K., *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000.
- LÖWISCH K., *Significato e fine della storia*, prefazione di P. Rossi, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2004.
- ŁUKÓW P., *Maxims, moral responsiveness and Judgement*, «Kant-Studien», 94, 2003, pagg. 405 – 425.
- ŁUKOW P., *The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge*, in «Kant Studien», 84, 1993, pagg. 204 – 221
- LYOTARD J.-F., *L'entusiasmo. Lezioni sull'analitica del sublime*, trad. it. di F. Mariani Zini, Guerini e Associati, Milano 1989.
- MACINTYRE A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, riveduta e con introduzione di M. D'Avenia, Armando, Roma 2007.
- MANCINI I., *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in A. RIGOBELLO (cur.) *Ricerche sul regno dei fini kantiano* (cfr. voce), pagg. 3 – 85.
- MANCINI I., *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975.
- MANDEVILLE B., *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici, con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, a cura e con introduzione di T. Magri, trad. it. di M. E. Scribano, Laterza, Roma - Bari 2006².
- MANGANARO P., *Il male della ragione*, in N. PIRILLO (cur.), *Kant e la filosofia della religione* (cfr. voce), pagg. 39 – 52.
- MANGANARO P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.
- MARCUCCI S., *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972.
- MARCUCCI S., *Etica e antropologia in Kant*, in «Idee», 42, 1999, pagg. 9 – 23.
- MARCUCCI S., *Kant e i primi principi “metafisici” della scienza della natura: dai Metaphysische Anfangsgründe del 1786 all'Opus postumum*, in «Verifiche», 15, 1986, 203-229.

- MARCUCCI S., *La deduzione «trascendentale» delle idee in Kant*, in «Studi kantiani», 18, 2005, pagg. 61 - 74.
- MARCUCCI S., *La dimensione scientifica ed epistemologica dell'idea di finalità in Kant*, in G. SANTINELLO (cur.), *Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla «Critica del Giudizio»* (cfr. voce), pagg. 39 - 68.
- MARCUCCI S., *Le deduzioni «trascendentali» della finalità «oggettiva»*, in «Il cannocchiale», 3, 1990, pagg. 105 - 133.
- MARCUCCI S., *Su 'la pace perpetua in filosofia'*, «Studi kantiani», X, 1997, pagg. 133 - 145.
- MARINI G., *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua. Con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, in «Studi kantiani», 8, 1995, pagg. 87 - 105.
- MARINI G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M. C. Pietavolo, Laterza, Roma - Bari 2007.
- MARINI G., *Morale e politica a partire da Kant*, in G. CUNICO, P. BECCHI, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa* (cfr. voce), pagg. 203 - 218.
- MARTINETTI P., *Kant*, n. ed. a cura di M. Dal Pra, Feltrinelli, Milano 1968.
- MARTINI M., *Reich der Zwecke, universitas, comunità umana*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul "regno dei fini" kantiano* (cfr. voce), pagg. 169 - 190.
- MASSOLO A., *Introduzione all'analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946.
- MASULLO A., *L'universo dell'illimitata comunicabilità nel progetto kantiano dell'emancipazione*, in *A partire da Kant*, a cura di A. Fabris e L. Baccelli, Angeli, Milano 1989, pagg. 69 - 103.
- MASULLO A., *Lezioni sull'intersoggettività. I. Fichte e Husserl*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1965 (n. ed. a cura di G. Cantillo e C. de Luzenberger, Editoriale Scientifica, Napoli 2005).
- MATHIEU V., *Kant e la genialità del filosofo*, «Il Cannocchiale», 3, 1990, pagg. 99 - 103.
- MATHIEU, V., *L'argomento ontologico per dimostrare l'esistenza dell'etere nell'Opus postumum di Kant*, in «Archivio di Filosofia», 58, 1990.
- MATHIEU, V., *L'Opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1991.
- MATHIEU, V., *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1958.
- MELCHIORRE V., *Analogia e analisi trascendentale*, Mursia, Milano 1991
- MELCHIORRE V., *Lo schematismo storico in Kant*, in AA. VV., *Studi in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pagg. 53 - 85 (poi in ID., *Analogia e analisi trascendentale*, cit., pagg. 125 - 155).
- MELNICK A., *Kant's Formulation of the categorical imperative*, in «Kant-Studien», 93, 2002, pagg. 291 - 308
- MENDELSSOHN M., *Jerusalem, ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, a cura di G. Auletta, Guida, Napoli 1990.
- MENDONÇA W. P., *Die Person als Zweck an sich*, «Kant-Studien», 84, 1993, pagg. 167 - 184.
- MENEGONI F., *Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995.

- MENEGONI F., *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, in «Verifiche», 19, 1990, pagg. 13 – 50.
- MENEGONI F., *Le prospettive morali della Critica del Giudizio. Principi etico-pratici e regole tecnico-pratiche*, in G. SANTINELLO (cur.), *Kant e la finalità della natura* (cfr voce), pagg. 83 – 100.
- MENZER P., *Kants Lehre der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Reimer, Berlin 1911.
- MERKER N., *Introduzione a I. KANT, Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1995 (I. ed. 1982).
- MICCOLI P., *La filosofia della storia nel pensiero di Kant*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 75, 1983, pagg. 385 – 432.
- MITTELSTRAß J., *Spontaneität. Ein Beitrag im Blick auf Kant*, «Kant-Studien», 56, 1965, pagg. 474 – 484.
- MONETI CODIGNOLA M., «*Es ist doch süß sich Staatsverfassung auszudenken, die den Forderungen der Vernunft entsprechen*»: *Kant è un utopista?*, in M. MONETI – A. PINZANI, *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pagg. 51 – 88.
- MOORE G. E., *Principia Ethica*, trad. it. di G. Vattimo, prefazione di N. Abbagnano, Bompiani, Milano 1972.
- MORETTO G., *Dal Sacro al Principio Buono*, in D. VENTURELLI – A. PIRNI (a cura di), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme 2003, pagg. 11 – 37.
- MORI M., *Europeismo e cosmopolitismo in Kant*, in P. BECCHI, G. CUNICO, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa* (cfr. voce), pagg. 219 – 236.
- MORI M., *Felicità, virtù e religione in Kant*, in N. PIRILLO (cur.), *Kant e la filosofia della religione* (cfr. voce), pagg. 53 – 79.
- MORI M., *Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant*, «Filosofia», 30, 1979, pagg. 412 – 430.
- MORI M., *Pace perpetua e pluralità degli Stati in Kant*, in «Studi kantiani», 8, 1995, pagg. 113 – 137.
- MORI M., *Studi sulla filosofia kantiana della storia*, in «Rivista di filosofia», 70, 1979, pagg. 115 – 146.
- MORITZ M., *Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik*, in «Kant Studien», 56, 1965, pagg. 412 – 429.
- MORONCINI B., *Kant. Risposta alla domanda 'Che cos'è l'Università?'*, in ID., *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata 2006, pagg. 217 – 252.
- MORPURGO-TAGLIABUE G., *La finalità in Kant e le scienze empiriche della natura*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 3, 1958, pagg. 305 – 318.
- MÜLLER P., *Transzendente Kritik und moralische Teleologie. Eine Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Transformationen der Transzendentalphilosophie im Hinblick auf Kant*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1983.
- NANCY J. L., *L'esperienza della libertà*, trad. it. di D. Tarizzo, intr. di Roberto Esposito, Einaudi, Torino 2000.
- NANCY J. L., *L'imperativo categorico*, trad. it. di F. F. Palese, Besa, Nardò (LE), 2006.

- NUYEN A. T., *On interpreting Kant's Architectonic in terms of the hermeneutical model*, in «Kant – Studien», 84, 1993, pagg. 154 – 166.
- O' NEILL O., *Autonomy and Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft* (cfr. voce), pagg. 81 - 97.
- O' NEILL O., *Construcions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- O' NEILL O., *Reason and Autonomy in Grundlegung III*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (cfr. voce), pagg. 282 – 298.
- PAGANO G. M., *Ragione e dialettica nel Giudizio secondo Kant*, estratto dal volume LXXXVI degli Atti dell'Accademia di Scienze morali e Politiche di Napoli, Giannini, Napoli 1975.
- PALTRINIERI G., *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci, Roma 2001.
- PAREYSON L., *Estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant e Schiller*, Mursia, Milano 2005 (I. ed. Edizioni di «Filosofia», Torino 1950).
- PAREYSON L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, scritti postumi a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 2000².
- PATON H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.
- PATZIG G., *Die logische Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*, «Kant Studien», 56, 1965, pagg. 237 – 251.
- PAULSEN F., *Kant*, trad. it. di B. A. Sesta, Sandron, Milano – Palermo 1904.
- PECERE P., *Introduzione a I. KANT, Principî metafisici della scienza della natura*, Bompiano, Milano 2003, pagg. 5 – 90.
- PIERETTI A., *Il Reich der Zwecke e la comunicazione interpersonale*, in A. RIGOBELLO (a cura di), *Ricerche sul "regno dei fini kantiano* (cfr. voce), pagg. 133 – 155.
- PINZANI A., *Das Völkerrecht*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (cfr. voce), pagg. 235 – 255.
- PIRILLO N. (cur.), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996.
- PIRILLO N., *Regno dei fini e dottrina della prudenza*, in A. RIGOBELLO (a cura di), *Il «regno dei fini» in Kant* (cfr. voce), pagg. 29 – 53.
- PIRNI A., *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa 2006.
- PIRNI A., *Il regno dei fini e la sua prospettiva: intersoggettività morale, religiosa e giuridica in Kant*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Prospettive della morale kantiana* (cfr. voce) pagg. 75 – 114.
- PIRNI A., *Il regno dei fini in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova 2000.
- PIRNI A., *Morale e comunità a partire dal regno dei fini*, in «Studi kantiani», 14, 2001, pagg. 105 – 135.

- PISTORIUS H. A., nella sua *Rezension der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*, apparsa in «Allgemeine deutsche Bibliothek», 66, 1786, ristampata in R. BITTNER – K. CRAMER (Hrsg.), *Materialen zu Kants »Kritik der praktischen Vernunft«* (cfr. voce), pagg. 144 - 160.
- POGGE T. W., *The categorical imperative*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar* (cfr. voce), pagg. 172 – 193.
- POTESTÀ A., *La «Pragmatica» di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, prefazione di C. Sini, Angeli, Milano 2004.
- PRANTEDA M. A., *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Olschki, Firenze 2002.
- PRAUSS G., *Für sich selber praktische Vernunft*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar* (cfr. voce), pagg. 253 – 263.
- PRAUSS G., *Intentionalität bei Kant*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant Kongresses* (cfr. voce), pagg. 763 - 771.
- PRAUSS G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- PROCURANTI L., *Il problema dell'etere nell'Opus postumum di Kant*, in «Verifiche», 32, 2004, pagg. 55 – 78.
- PSYCHOPEDIS K., *Untersuchungen zur politischen Theorie von Immanuel Kant*, Verlag Otto Schwarz & Co., Göttingen 1980.
- PUDDU M. R., *L'indagine trascendentale nel discorso etico*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul trascendentale kantiano* (cfr. voce), pagg. 26 – 69.
- QUATTROCCHI P., *L'ideale della comunità umana come determinazione costitutiva del regno dei fini*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul “regno dei fini” kantiano* (cfr. voce), pagg. 193 – 213.
- RAIMONDI I., *L'antropologia pragmatica kantiana. «Lebenswelt», «prassi» o «autocoscienza storica»? Note su alcune interpretazioni recenti dell'antropologia di Kant*, in «Studi kantiani», 15, 2002, pagg. 211 – 236.
- RAWLS J., *Lezioni di storia della filosofia morale*, a cura di B. Herman, trad. it. di P. Palminiello, nota all'ed. it. di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2004.
- REINHOLD K. L., *Briefe über die kantische Philosophie*, hrsg. von R. Schmidt, Reclam, Leipzig s.d. [ma 1924] (trad. it. Della prima edizione a cura di P. Grillenzoni, I.S.U. – Università Cattolica, Milano 2005).
- REINHOLD K. L., *Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den »Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre« von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens*, originariamente in REINHOLD K. L., *Auswahl vermischter Schriften*, 2. Teil, Jena 1797, pagg. 364 – 400 (poi ristampato in BITTNER R. – CRAMER K. (Hrsg.), *Materialen zu Kants »Kritik der praktischen Vernunft«* (cfr. voce), pag. 310 – 324.
- REINHOLD K. L., *Versuch einer neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena 1789; trad. it. *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, a cura di F. Fabbianelli, Le Lettere, Firenze 2006.

- RICKEN F., *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., 187 – 202.
- RICOEUR P., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. di I. Bartoletti, postfazione di P. De Benedetti, Morcelliana, Brescia 1993.
- RIEDEL M., *Einleitung* a I. KANT, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2004 (I ed. 1974), pagg. 3 – 20.
- RIEDEL M., *Historismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder*, in «Kant-Studien», 72, 1981, pagg. 41 – 57.
- RIEDEL M., *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetz. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom „Faktum der Vernunft“*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 14, 1989, pagg. 27 – 50
- RIGOBELLO A. (cur.) *Ricerche sul regno dei fini kantiano*, Bulzoni, Roma 1974
- RIGOBELLO A. (cur.), *Il «regno dei fini» in Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1996.
- RIGOBELLO A. (cur.), *Ricerche sul trascendentale kantiano*, Antenore, Padova 1973.
- RIGOBELLO A., *Il «regno dei fini» kantiano e la struttura trascendentale*, in ID. (cur.), *Il regno dei fini in Kant* (cfr. voce) pagg. 11 – 28.
- RIGOBELLO A., *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963.
- RIGOBELLO A., *Kant: che cosa posso sperare*, Edizioni Studium, Roma 1983
- RIGOBELLO A., *Persona e comunità di persone in Kant*, in A. FABRIS – L. BACCELLI (cur.), *A partire da Kant*, Angeli, Milano 1989, pagg. 25 – 45.
- RÖMPF G., *Ethik des Selbstbewusstseins: der Andere in der idealistischen Grundlegung der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Berlin, Duncker und Humboldt 1999.
- ROSSVÆR V., *The Categorical Imperative and The Natural Law Formula*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung...*, cit., pagg. 194 – 205.
- ROUSSEAU J. – J., *Il contratto sociale*, trad. it. di V. Gerratana, saggio introduttivo di R. Derathé, Einaudi, Torino 1994.
- ROUSSEAU J. J., *Emilio o dell'educazione*, trad. it. di P. Massimi, con un saggio di C. Lévi-Strauss, Mondadori, Milano 1997.
- ROUSSEAU J. J., *Sull'origine della disuguaglianza*, trad. it. di G. Preti, Feltrinelli, Milano 2006⁹.
- SALA G. B., *La prova morale dell'esistenza di Dio negli scritti di Kant*, in «Studi kantiani», 9, 1996, pagg. 47 – 67.
- SALVUCCI P., *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1963.
- SALVUCCI P., *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Urbino, Urbino 1957.
- SANTINELLO G.(cur.), *Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla «Critica del Giudizio»*, Atti del Convegno tenuto presso l'Accademia Patavina delle Scienze, CEDAM, Padova 1990.
- SANTINELLO G., *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, Liviana, Padova 1963.

- SANTINELLO G., *Metafisica e critica in Kant*, Pàtron, Bologna 1965.
- SASSENBAACH U., *Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992.
- SCARAVELLI L., *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, in ID., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pagg. 337 – 528.
- SCHULER M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. e introduzione di G. Caronello, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.
- SCHELLING F. W. J., *Filosofia e religione*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 2002⁶.
- SCHILLER F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, in ID., *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Aesthetica, Palermo 2005
- SCHILLER F., *Über Anmut und Würde*, in R. BITTNER – K. CRAMER (Hrsg.), *Materialen zu Kants ›Kritik der praktischen Vernunft‹* (cfr. voce), pagg. 211 - 220.
- SCHMID C. C. E., *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena 1790 (Erster Band: *Critik der praktischen Vernunft*; Zweiter Band: *Metaphysik der Sitten und angewendte Moral*); riproduzione anastatica della quarta edizione, Jena 1802, «Aetas kantiana», vol. 235, Culture et Civilisation, Bruxelles 1981.
- SCHMID C. C. E., *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften nebst ein Abhandlung*, Bruxelles, Culture et Civilisation 1974 («Aetas kantiana», vol. 236), ristampa anastatica della quarta edizione, Jena 1798.
- SCHOPENHAUER A., *Il fondamento della morale* (1840), trad. it. di E. Pocar, intr. di C. Vasoli, Laterza, Roma – Bari 2005
- SCHOPENHAUER A., *Critica della filosofia kantiana*, ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di N. Palanga, introduzione di G. Riconda, Mursia, Milano 1996.
- SCHULTE C., *Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischer Versuche in der Theodizee bei Kant*, in «Kant-Studien», 82, 1991, pagg. 371 – 396.
- SCHULZE G. E., *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*, Jena 1792, ristampa anastatica nella collana «Aetas kantiana», vol. 240, Culture et Civilisation, Bruxelles 1969.
- SCIACCA F., *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Giuffré, Milano 2000.
- SCUCCIMARRA L., *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- SILBER J. R., *Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent*, in «The Philosophical Review», 68, 1959, pagg. 331 – 357.
- SIMMEL G., *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, a cura di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopli, Milano 1986.
- SPINOSI E., *Il valore della massima come principio mediatore nella filosofia pratica di Kant*, «Il cannocchiale», 1996, 1-2, pagg. 281 – 292.
- STAEGE R., *Hypotetische Imperative*, in «Kant Studien», 93, 2002, pagg. 42 – 56.

- STOLZENBERG J., *Organismus und Urteilskraft*, in H. F. FULDA – J. STOLZENBERG (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants* (cfr. voce), pagg. 405 – 414.
- STRAWSON P. F., *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, ed. it. a cura di M. Palumbo, Laterza, Roma – Bari 1985.
- STURMA D., *Kants Ethik der Autonomie*, in K. AMERIKS – D. STURMA (Hrsg.), *Kants Ethik* (cfr. voce), pagg. 161 – 177.
- TARABORRELLI A., *Cosmopolitismo. Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste 2004.
- TIMMERMANN J., *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, De Gruyter, Berlin – New York 2003.
- TOGNINI G., *Sostanza, spontaneità e soggetto nelle concezioni metafisiche di Kant*, in «Studi kantiani», 2, 1989, pagg. 11 – 55.
- TOMASI G., *Deduzione, dialettica e fede nella fondazione kantiana della morale*, in «Verifiche», 24, 1995, pagg. 145 – 171.
- TOMASI G., *Il «dolce sogno» dei filosofi. Politica e metafisica nello scritto kantiano Zum ewigen Frieden*, in «Verifiche», 25, 1996, pagg. 3 – 52.
- TOMASI G., *Moralità e libertà. Appunti su problema della prima ricezione della filosofia kantiana*, in «Verifiche», 17, 1988, pagg. 301 – 326.
- TUNDO L., *Kant. Utopia e senso della storia. Progresso, cosmopoli, pace*, Dedalo, Bari 1998.
- ULIVARI M., *La nozione di Bestimmung in Kant*, «Il Pensiero», 1998, pagg. 65 – 83.
- VASCONI P., *La teoria della doppia affezione e l'interpretazione realistica di Kant*, in «Rivista di filosofia», 78, 1987, pagg. 201-220.
- VECA S., *Giustizia locale e giustizia globale in Kant*, in «Il Pensiero», XXIV – XXV, 1983 – 1984, pagg. 119 – 129.
- VECA S., *Il modello kantiano di una filosofia cosmopolitica*, in G. CUNICO, P. BECCHI, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa* (cfr. voce), pagg. 237 – 246.
- VENTURELLI D. – PIRNI A. (cur.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme 2003.
- VENTURELLI D. (cur.), *Prospettive della morale kantiana*, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme 2001.
- VENTURELLI D., *Filosofia della storia, teodicea, cosmopolitismo*, in P. BECCHI G. CUNICO, O. MEO (cur.), *Kant e l'idea di Europa* (cfr. voce), pagg. 247 – 266.
- VENTURELLI D., *Nietzsche e la morale kantiana*, in ID., (a cura di) *Prospettive della morale kantiana* (cfr. voce), pagg. 235 – 268.
- VENTURELLI D., *Osservazioni in margine al sentimento morale del rispetto*, in D. VENTURELLI – A. PIRNI (cur.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione* (cfr. voce), pagg. 39 – 68.
- VINTI C., *Mondo dei fini e storia*, in A. RIGOBELLO (cur.), *Ricerche sul “regno dei fini” kantiano* (cfr. voce), pagg. 215 – 250.

- VORLÄNDER K., *Il formalismo dell'etica kantiana nella sua necessità e fecondità*, trad. it. e intr. di G. Mancuso, Unicopli, Milano 2003.
- VOSSENKUHL W., „Von der äußersten Grenze aller praktische Philosophie”, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar* (cfr. voce), pagg. 299 – 313.
- WAGNER H., *Kants Konzept von hypothetischen Imperativen*, in «Kant-Studien», 85, 1994, pagg. 78 – 85.
- WALKER R. C. S., *Achtung in the Grundlegung*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar* (cfr. voce), pagg. 97 – 116.
- WATKINS E., *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York 2005.
- WEIL E., *Problemi kantiani*, presentazione di P. Salvucci, trad. it. di P. Venditti, Quattroventi, Urbino 1980.
- WOLFF C., *Metafisica tedesca*, ed. it. a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003.
- WOOD A. W., *Kant on false promising*, in L. W. BECK (ed.), *Proceedings of the third international Kant Congress* (cfr. voce), pagg. 614 – 619.
- WOOD A. W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999.
- WOOD, A. W. *Preface and Introduction to the Critique of Practical Reason*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft* (cfr. voce), pagg. 25 – 41.
- WOOD A. W., *The Moral Law as a System of Formulas*, in D. STURMA – J. STOLZENBERG (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants* (cfr. voce), pagg. 287 – 306.
- WUBNIG J., *The epigenesis of Pure Reason. A Note on the Critique of Pure Reason, B, sec. 27, 165 – 168*, in «Kant – Studien», 60, 1969, pagg. 147 – 152.
- YOVEL Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1980.
- ZANETTI V., *Die Antinomie der teleologischen Urteilstkraft*, in «Kant-Studien», 84, 1993, pagg. 341 – 355.
- ZÖLLER G., »Die Seele der System«: Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie, in H. F. FULDA – J. STOLZENBERG (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants* (cfr. voce), pagg. 53 – 72.